



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Anita Milićević

POLOŽAJ ETIKE U HEIDEGGEROVOJ FILOZOFIJI

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2017.



Sveučilište u Zagrebu

Filozofski fakultet

Anita Milićević

POLOŽAJ ETIKE U HEIDEGGEROVOJ FILOZOFIJI

DOKTORSKI RAD

Mentorica:

prof. dr. sc. Nadežda Čačinović

Zagreb, 2017.



University of Zagreb

Faculty of Humanities and Social Sciences

Anita Milićević

POSITION OF ETHICS IN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

prof. dr. sc. Nadežda Čačinović

Zagreb, 2017.

Informacije o mentorici

prof. dr. sc. Nadežda Čaćinović

Rođena 1.4.1947. u Budimpešti. Studirala filozofiju, komparativnu književnost, povijest umjetnosti i lingvistiku u Ljubljani, Bonnu i Frankfurtu. Diplomirala filozofiju i komparativnu književnost na Filozofskom fakultetu u Ljubljani. Doktorat iz filozofije obranila na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Od 1976. zaposlena je na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, najprije kao asistent pa kao docent (1985.), izvanredni profesor (1989.) te redovni profesor (1998.). Od 2009. predsjednica je Hrvatskog centra PEN-a.

Sažetak

Položaj etike u Heideggerovoj filozofiji tema je ove disertacije. Može li se iz Heideggerove filozofije iščitati etička misao te koje je njezino mjesto u kontekstu etičke problematike, prvenstveno Aristotelove i Kantove, to ćemo pokušati rasvijetliti. Također ćemo se osvrnuti na daljnje konzekvence Heideggerove misli, prije svega u dekonstrukciji. Polazna je misao od koje smo krenuli da etika ne može biti sustav smjernica za ponašanje, nego da je ona uvijek u nastajanju i kontingenciji te da ovisi o konkretnim situacijama. Pokušali smo pronaći mjesto onkraj normativnog i deskriptivnog, deontološkog i utilitarističkog kao dominantnih preokupacija u etici. Heideggerova misao u svojoj kompleksnosti uključuje i etički moment drugačiji od navedenih dominantnih distinkcija. Etika zamišljena kao pribivanje u blizini Bitka, razvijanje odnosa prema sebi, svijetu i drugima, iznalaženje položaja u konkretnoj situaciji i, konačno, briga kao ključni egzistencijal i etički koncept, glavne su teze disertacije.

Metodologija je koju smo slijedili hermeneutika. No, interpretacija kao metoda nije shvaćena kao puka metoda. Riječ je o modusu odnosa prema tekstu i u ovoj disertaciji on je hermeneutički. Hermeneutika kao pristup tekstu uključuje traženje odnosa između različitih filozofskih izraza te njihovo povezivanje u smislenu cjelinu. Takav odnos pronašli smo između Aristotela i Heideggera da bismo pokazali kako je misao o zaboravu bitka ujedno misao o zaboravu etike te da povratak ka Aristotelovoj etičkoj misli može biti plodonosan za suvremene rasprave o etici. Povezanost etike i ontologije u konačnici povezanost je etike i hermeneutike. Stoga ćemo govoriti o hermeneutičkoj etici ili etičkoj hermeneutici da bude jasno kako je njihov odnos imanentan i bitan.

Ključne riječi: hermeneutika, etika, ethos, briga, odnos, položaj, situacija, odgovornost, otvorenost teksta, etička gesta, hermeneutička gesta, hermeneutička etika

Summary

Position of ethics in Heidegger's philosophy is the theme of this dissertation. Is it possible to read ethical thought from Heidegger's philosophy and if so, what is its place in the context of ethical issues, primarily in regard to Aristotle and Kant, we will try to elucidate. We will also look upon the further consequences of Heidegger's thought, first of all in deconstruction. Initial thought of this dissertation is that ethics cannot be a system of guidelines and rules for behavior. Ethics is always in becoming and contingency, in other words, it depends on the concrete situations. The attempt was to find the place beyond normative and descriptive, deontological and utilitarian, which are dominant preoccupations in ethics. Heidegger's thought in its complexity includes an ethical moment which is different from these dominant distinctions.

The main thesis of this dissertation is that ethics is conceived as being-at the nearness of Being, as the development of relations to oneself, others and the world, as finding the position in concrete situation and, finally, as the ethical concept of concern.

Methodology we have followed is hermeneutics. But, interpretation as a method is not merely a method. It is a way of the relation towards the text and in this dissertation that way is hermeneutical. Hermeneutics as the approach to the text includes finding the relations between different philosophical expressions and their connection to the meaningful complex. That kind of relation we had found between Aristotle and Heidegger so we could have show that the oblivion of being is also oblivion of ethics. The return to Aristotle's ethical thought is fruitful for current ethical discussions. The connection of ethics and ontology is, in the end, the connection of ethics and hermeneutics. That's why we shall discuss about hermeneutical ethics and ethical hermeneutics so that is clear that their relation is imminent and substantial.

Key words: hermeneutics, ethics, ethos, concern, relation, position, situation, responsibility, openness of the text, ethical gesture, hermeneutical gesture, hermeneutical ethics

Sadržaj

Uvod

1. Uvod u Heideggerovu misao
2. Koncept brige kao etički koncept
3. *Ethos* i smisao pribivanja u blizini Bitka
4. Heideggerova etika i hermeneutika: kritika klasične etike
5. Derrida i dekonstrukcija: čitanje Heideggera

Zaključak

Bibliografija

Životopis autorice i popis objavljenih radova

Uvod

Prvo treba rasvijetliti sam naslov – položaj etike u Heideggerovoj filozofiji. Položaj referira na problematiku kojom ćemo se baviti u disertaciji, a to je zauzimanje stava, pozicije ili položaja u svakodnevnim situacijama i kontekstima. Odmah na početku valja istaknuti da će biti riječ o tubitku kao prisutnosti, ne subjektu ili egu ili svijesti ili Ja, nego o tubitku kao biću koje stoji u odnosu spram bitka i zauzima svoj položaj uvijek iznova u različitim kontekstima. Položaj tubitka ujedno je i bitak-u-svijetu kao njegov svijet i svijet drugih bića, ali i iz-stajanje u blizini bitka, briga za bitak. Tubitak je pri-sutan, dakle, smisao njegove egzistencije pri-bivanje je u blizini bitka. Utoliko položaj ne kao puko prostorni koncept, nego vremenskoprostorni koji uključuje i vrijeme koje pripada tubitku i vremenost koja iz toga proizlazi kao ključni egzistencijal tubitka. Tubitak jest vremenito biće, on živi svoje vrijeme i ima ga misliti i interpretirati i razumijevati. Tubitak kao tjelesno biće percipira vrijeme ne kao puku izvanjskost, nego kao bitnu odrednicu svojeg bića. Dakle, položaj etike – kako se etika izrazila u Heideggerovoj misli i kako je Heidegger razumio etiku unutar svoje misli te kakav je stav i intepretaciju ponudio o toj etici. Kakva je tektonika etičke misli u Heideggerovoj filozofiji i u kojim se tekstovima izražava etička misao te što jest sama etika ne u smislu čiste definicije, nego rasvjetljavanje samog pojma i cijeloga sustava etike u zapadnoj filozofiji i načina na koji se ona razvijala i razumijevala.¹ Tu dolazimo do etike. Etika neće biti shvaćena kao sustav ili smjernice za ponašanje, kao metafizički utemeljena misao o moralnim smjernicama. Etika će biti razumljena kao *ethos* – pri-bivanje u blizini bitka i stanovanje u blizini bitka kao okučavanje. Dakle, davanje smisla vlastitoj egzistenciji, odnosno ek-sistenciji jer je u samoj toj ek-sistenciji uključeno što ona doista jest. Ne puko življenje, nego do-življavanje i u-življavanje iz same biti tubitka koji ek-zistira, dakle ujedno je u sebi kao biće, a opet je na neki način izvan sebe jer može zauzeti stav spram bitka, sebe i drugih. To je smisao pri-sutnosti, dakle utjelovljivanje u stavove i pozicije u kojima nije riječ samo o pukoj tjelesnosti kao samomu tijelu, nego jedinstvu duše i tijela koji su povezani i mišljeni kao jedno i neodvojivo. Ovaj je ethos takvo jedno utjelovljivanje kao ek-sistiranje u kojem tubitak dolazi do sebe i drugih stalnim izmjenjivanjem pozicija, ali je pozicija kao takva nepromjenjiva. To je sama jezgra tubitka kao onoga što njemu bitno pripada. Ovako mišljena etika, kao *ethos* i pri-bivanje koja uključuje moment različitosti i kontingentnosti, važna je

¹ „Niemand versteht, was 'ich' hier *denke*: aus der *Wahrheit des Seyns* (und d.h. aus der *Wesung der Wahrheit*) das *Da-sein* entspringen lassen, um darin das Seiende im Ganzen und als solches, inmitten seiner aber den Menschen zu gründen.“ (Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, 3. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen*, Band 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989., str.8.)

promjena koja je stalna i koja tjera tubitak u nove interpretacije i razumijevanja. U svakome novom licu pojavljuje se ta bitna različitost koja uključuje druga bića koja čine bitak-s-drugima. Svaki tubitak za sebe jest prisutnost i kao takav on se utjelovljuje u raznim stavovima. Kritika je metafizički utemeljene etike, prije svega kantovske, najveći doprinos Heideggerove misli etičkoj problematici, no ona je bila moguća kao kritika subjekta. Iz kritike subjekta otvoren je horizont prema etici koja ne počiva na apodiktički izvjesnom subjektu, nego na prisutnosti kao promjenjivoj i interpretacijama podložnoj ek-sistenciji.

Dakle, položaj etike u Heideggerovoj filozofiji, u njegovoj misli. Kako se je formirala i gdje se dade iščitati. Je li sama gesta misli o različitosti i davanju smisla vlastitoj egzistenciji etička? Utoliko imamo koncept brige koji će se pokazati ključnim za etičku problematiku.

U prvome ćemo poglavlju pokazati odnos Kanta i Heideggera kroz kritiku subjekta i metafizički utemeljene etike. Uvođenjem egzistencijala, Heidegger je izbjegao kategorije i tako cijeli etički sustav i problem subjektiviteta rasvijetlio na poseban način. Kritikom distinkcije subjekt-objekt otvoren je put u jednu drugačiju etiku koja ne počiva na kategorijama i epistemološkim tezama, nego ontološkim, fundamentalno-ontološkim. Dakle, ključna je veza etike i ontologije. Etika ne kao metafizički sustav, nego kao ontološka misao o samoj biti ljudskoga bića kao etičkoga bića ukoliko imamo u vidu etiku kao *ethos*.

Pojam brige kao etičkog koncepta tema je drugoga poglavlja. Pokazat će se da je briga kao ključni egzistencijal samo središte etičke problematike. Briga za vlastitu egzistenciju, briga za druge i briga za bitak. Briga kao osmišljavanje i interpretiranje vlastite egzistencije. Briga je etički pojam jer je briga bit tubitka, dakle, tubitak egzistira tako da briguje za bitak, njega se bitak *do-tiče* jer je tu riječ o njemu samome i njegovoj biti. Dakle, briga ne u ontičkome smislu kao puko briganje-za, nego briga kao etičko-ontološki pojam u kojemu se otkriva sama bit tubitka, a to je da on egzistira tako da ga se dotiču druga bića u bitnom smislu, da one ne može biti bitno osamljen, nego je uvijek u odnosu. Jedino bi smrt bila potpuna usamljenost, a vlastitu smrt tubitak ne može iskusiti. Zato je briga ključna jer znači davanje smisla egzistenciji u ontološkom smislu, odnosno egzistiranje kao osmišljavanje, davanje prostora misli i promišljanje vlastite egzistencije.

Treće poglavlje bavit će se pojmom *ethosa* i samog smisla takve etike. Glavna je referenca *Brief über den Humanismus* u kojoj Heidegger promišlja pojam *ethosa*. *Ethos* shvaćen kao pribivanje u blizini bitka i okučavanje, dakle promišljanje samog odnosa bitka i tubitka.

Izlaganje tog odnosa i njegov smisao. Tubitak je biće čija je bit prisutnost i pribivanje u blizini bitka. Ovo je stanovanje mišljeno etičko-ontološki, dakle ethos je takva misao koja zahvaća u samu etičku problematiku – kako se bića odnose i kako su položena u svijetu, koji je njihov položaj u odnosu na bitak i druga bića. U samom je pojmu ethosa sadržana drugost i različitost jer implicira pojam odnosa, ne samo prema bitku, nego i prema drugima.

Heideggerova kritika klasične etike bit će problem četvrtog poglavlja. Kako je Heidegger rasvijetlio sam pojam etike kao metafizički utemeljene i kako je pokazao da ona može biti zasnovana hermeneutički. Tu je važna veza s Aristotelom i pojmovima *ousie* i *parousie*. Heidegger je vratio misao na Aristotela i njegovu etiku te je reinterpreтираo iz pojmova *ousie* i *parousie*. Problematika bitka kod dvojice filozofa i mišljenje *parousie* kao pojma koji bitno pripada tubitku.

Posljednje je poglavlje posvećeno dekonstrukciji. Kako je Heideggerova misao otvorila prostor za etiku u dekonstrukciji i dekonstrukciju mišljenu etički. Važna je veza hermeneutike i dekonstrukcije jer obje počivaju na koncepciji odnosa i različitosti koji se događaju u svakom novom čitanju. Tekst nikad nije gotov, nego se ponavlja u svakom novom licu i čitanju. Riječ je o stajanju na samim granicama metafizičke misli i otvaranju tradicije i njezinoj reinterpetaciji. Filozofska se misao iscrpila, ali nije gotova jer postoje tekstovi i razumijevanja tih tekstova. Zato je važna etika jer je riječ o pristupu tim tekstovima i njihovu razumijevanju. Čitanje treba biti etičko, dakle treba uzeti u obzir bitan odnos prema tekstu, a to je da on nikad nije gotov, nego se uvijek iznova čita.

Zaključak donosi pregled svih pet poglavlja i rezimiranje ključnih teza u tekstu.

Ova disertacija pokušaj je rasvjetljavanja položaja etike u Heideggerovoj filozofiji uz razmišljanje i kritiku tradicije, jednako kao i suvremenih interpretacija. Čitanjem kojim smo pokušali uvažiti mjesto same misli i njezin razvoj, osvrt na tekstove koji su je omogućili i tekstove koje je ona omogućila.

1. Uvod u Heideggerovu misao

Uvod u Heideggerovu misao kompleksan je i zakučast poduhvat. Jedan od najvažnijih filozofa 20. stoljeća kroz niz je svojih tekstova pridonio kritici metafizike, razvoju hermeneutike i fenomenologije, filozofske antropologije, a što ćemo pokušati pokazati u ovom radu i etike. Heideggerova je filozofija konglomerat raznih silnica koji u različitim kontekstima poprimaju različita značenja. Oslonjen na antičku i srednjovjekovnu, ali i modernu filozofsku misao, Heidegger je neiscrpan izvor za razna tumačenja.

Ono što ćemo mi pokušati pokazati u ovom radu je da je etika jedna od središnjih tema Heideggerove filozofije. Od Aristotela pa do suvremenih interpretacija, proći ćemo put kroz Heideggerovu misao, prije svega etičku jer nam je to glavni cilj.

Uvod je najbolje započeti Heideggerovom kritikom metafizike, onda ćemo se osvrnuti na Heideggerovo tumačenje Kanta i etičke i metafizičke problematike, kao i Heideggerovu kritiku subjekta.

Poduhvat koji je Heidegger zamislio u svom glavnom djelu *Sein und Zeit* upravo je kritika metafizike i filozofije kao povijesti metafizičke misli. U ovom uvodu osvrnut ćemo se na to djelo kao i ne neke druge tekstove koji problematiziraju tu kritiku. Nadalje, pokazat ćemo da je Heideggerova misao usmjerena na reafirmaciju etičke problematike, za koju je uglavnom bio optuživan da nedostaje u njegovom djelu. Mi ćemo pokazati da je etika u samom središtu Heideggerove filozofije, a ako ne u središtu, onda barem kao jedna od glavnih preokupacija.

Heideggerova etika ujedno je i kritika klasične etike, ali i reafirmacija Aristotelove etičke misli, ali sada razvijene hermeneutički i fenomenološki. Čitanjem *ousie* i *parousie* na potpunoma novi način, Heidegger mnogo duguje Aristotelu. Suvremena čitanja uglavnom se referiraju na Heideggerovo tumačenje Aristotela, na što ćemo se referirati u radu. Ono što će biti jedan od ključnih zadataka ovog rada pokazati je da je Heideggerova filozofija spona ontologije i etike, ali ne u klasičnom ontološkom i etičkom smislu, nego kao fundamentalna ontologija i hermeneutička etika. Ono što nam predstoji tumačenje je položaja etike u Heideggerovoj filozofiji, začetak i razvoj te misli.

Sada ćemo se osvrnuti na uvod u Heideggerovu misao te položiti temelje za glavni zadatak koji nam predstoji. Prvo ćemo problematizirati Heideggerovu kritiku subjekta, a zatim i kritiku metafizički utemeljene etike.

Najbolji je uvod u Heideggerovu misao kritika subjekta. To je prije svega osvrt na kartezijanski koncept subjekta te na opreku subjekt-objekt koja prevladava u modernoj filozofiji. Pojmovi *cogita*, *ja*, *svijesti*, *samosvijesti* i *samoizvjesnosti* glavni su pojmovi metafizike subjektiviteta i na to smjera Heideggerova destrukcija metafizike.

Cogito, kako je zamišljen u Descartesovoj filozofiji, počiva na opreci subjekt-objekt. Subjekt čini izvjesnost koja je uspostavljena u samosvijesti i u onome *ja mislim*. Iz toga se dalje izvodi cijela metafizika. U odnosu spram svijeta, subjekt zauzima primarno i apodiktično mjesto. Cijeli svijet proizvod je subjekta. To je ključni preokret u modernoj filozofiji u kojem ljudski subjekt (cogito) postaje supstancija i egzistencija.

Ono što je Heidegger pokušao učiniti (kao i Nietzsche prije njega) jest desupstancijalizirati subjekt – pokazati ga kao uronjenog u svijet i neodvojivog od njega – subjekt nije izvjesnost, nego konglomerat raznih silnica, svjesnih i nesvjesnih. On ujedno jest svoj svijet i ujedno ga stvara, ali ne kao dihotomija, nego kao jedinstvo (otuda bitak-u-svijetu). Epistemološki problem treba zamijeniti ontološkim pitanjem:

Treba otkloniti shemu po kojoj ima subjekata i objekata, svijesti i bića; biće je objekt svijesti; istinsko biće jeste biće prirode; svijest jeste „ja mislim“, dakle jastvena, Ja-pol, središte akata, ličnost, Jastva (ličnosti) u odnosu na ina jastva imaju bivstvjuće, objekte, prirodne stvari, vrednosne stvari, dobra. Treba odrediti odnos između subjekta i objekta, što je pitanje teorije saznanja.²

Shemu subjekt-objekt Heidegger naziva nesporazumom. Hermeneutika faktičnosti, s druge strane, ukazuje na izlaganje faktičnosti i svakidašnjosti samog opstanka, dakle strukture koja prethodi podjeli na subjekt i objekt:

² Heidegger, M., *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, 2007, str. 81.

Hermeneutika ima zadatak da ontološki karakter svagda vlastitog opstanka njemu samome učini pristupačnim i da to saopšti, da se bavi samootuđenjem kojim je opstanak pogođen. U hermeneutici se opstanku obrazuje mogućnost postajanja i bivanja *razumijevajućim* za sebe samoga.³

Hermenetika faktičnosti penetrira u metafiziku subjektiviteta te razbija dihotomiju subjekt-objekt. Ono o čemu je sada riječ jest samo-izlaganje Daseina koji se ras-tumačuje u svijetu kojem bitno pripada. Tu je riječ o predteorijskoj svakidašnjosti – o onome Tu samoga opstanka. Ova predteorijska razina jest razina odnošenja spram svijeta u kojem se Dasein nalazi. Struktura opstanka kako se ona izlaže u samoj svakidašnjosti jest tema hermeneutike faktičnosti. Nije riječ o apodiktičnom i izvjesnom subjektu kao u kartezijanskoj filozofiji, nego o kontingentnom i svemjenjajućem opstanku koji ek-zistira, dakle nalazi se u blizini Bitka i prema njemu se odnosi.

Struktura opstanka ima ontološki karakter bitka-u-svijetu. Ova predteorijska i predrefleksivna razina odbacuje shemu subjekt-objekt i stavlja naglasak na opstanak kako se on pojavljuje u prosječnoj svakidašnjosti. Svijet je okolina u kojoj se bića uvijek-već nalaze, a ljudski opstanak ima ontološku strukturu samoizlaganja i interpretacije fenomena koje susreće u svakodnevnom bivanju.

U tekstu „The Ego and Dasein“ Jean-Luc Marion preispituje odnos Heideggera spram Descartesa i metafizike subjektiviteta, odnosno Ja-idealizma.

Ključna je Descartesova uloga u tome što je pridao važnost pitanju o *egu* nasuprot ontološki primarnijem pitanju o onome *sum* u „ego cogito sum“. Drugim riječima, ontološko pitanje je zakriveno epistemološkim problemom odnosa Ja i vanjskog svijeta. Prema Heideggeru *Ja* u „ego cogito sum“ mora biti određeno s obzirom na smisao bitka, a ne na vlastitom temelju njegova značenja kao *Ja*. Nije toliko važan ego kao transcendentalni ili kvazitranscendentalni princip, koliko je važno ono što je zaklonjeno iza izvjesnosti ego cogito, a to je neodređenost bitka samog ega, odnosno njegova *sum* koji ostaje na ontičkoj razini poput ostalih bića u unutar-svjetskom odnošenju.⁴

Ono što Heidegger zamjera Descartesu previđanje je ontičko-ontološke razlike, on je reducirao *cogito* na *sum* i *sum* na *cogito* definirajući ego kao izvjestan. Ego je epistemološki

³ Isto, str. 21.

⁴ Marion, J.L., „The Ego and Dasein“, u: *Heidegger Reexamined, Vol.4, Language and the Critique of Subjectivity*, ed.Dreyfus, H./Wrathall, M., 2002, str. 78.-79.

konstrukt, dok je Dasein ontološki i tu je ključna razlika. Potrebno je napraviti korak od epistemologije do fundamentalne ontologije.

Destrukcija ega moguća je kroz egzistencijalnu analitiku tubitka kao bitka-u-svijetu, dakle strukture koja prethodi svakoj distinkciji i ontološki omogućuje bilo kakvu epistemološku razinu i preispitivanje odnosa subjekt-objekt. Tubitak ne može biti odvojen od svijeta:

Tubitak je različit od svijeta ukoliko se odnosi prema vlastitom bitku, ali je bitno vezan za njega zato što se bilo kakav odnos može uspostaviti jedino kroz odnos prema svijetu. Tubitak – kao egzistencija i briga – referira na bitak ili pojavu konstituirajućeg subjektiviteta. Pojavljuje se sebi, ali ne kao objekt i ne neovisno od svijeta. Dakle, nije svoj vlastiti objekt, ali je svjestan sebe, to jest, vlastite biti.⁵

Tubitak je bitak-u-svijetu i to je njegov ključni egzistencijal, on se uspostavlja kroz odnos spram svijeta i spram drugih unutarsvjetskih bića. On egzistira kao *briga* – i to je predteorijska razina koju donosi hermeneutika faktičnosti.

Svakidašnjost u kojoj se tubitak uvijek nalazi, dakle, predteorijski, određena je odnosom prema svijetu. Tubitak se uvijek nekako odnosi spram svijeta, on ne može potonuti u potpunu izolaciju. Svijet je njegov i bića u njemu su važna. Taj odnos spram drugih je odnos bitka-u-svijetu.

Intersubjektivnost je imanentna tubitku. Svijest je o tome da pripada svijetu brigovanje – koncept koji će nam biti ključan za etičku problematiku. Ono što je važno jest hermeneutika faktičnosti. Biti tu – pribivati – jest faktičnost od koje se ne može pobjeći. To je ona bačenost o kojoj Heidegger govori u *Sein und Zeit*. Mi smo dovedeni u ovaj svijet kao nesavršena i tek načeta bića. Ono što ćemo učiniti od sebe je zadatak koji nam predstoji. Kako ćemo se odnositi spram sebe i spram drugih je budućnosni element koji nam pripada.

Pitanje subjekta tu odmah ulazi na način da je tubitak taj koji je drugačiji i postavljen je ne kao suprotan pol svijetu, nego kao u njega uronjen.

Subjekt je konstrukt moderne filozofije koji počiva na distinkcijama i oprekama. On je zamišljen kao samosvijest koja je evidentna i prisutna.

Kad je riječ o tubitku, potpuno je suprotno. Tubitak svoju svijest tek treba dostići, njemu je evidentno samo to da se nalazi u svijetu i da se spram njega odnosi. Ta naknadna svijest ono

⁵ Øverenget, E., *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*, 2001, str. 164.

je što tek slijedi, što tubitak zahvaća u odnosu spram drugih. On nije apodiktičan i izvjestan, on je kontingentan i fluidan. Mogućnost tubitka leži u njegovom projektivnom karakteru i egzistenciji. On stoji iz-van sebe i tako se odnosi spram sebe.

Tubitak ek-zistira i to je njegov primarni karakter.

Ovo stajanje izvan sebe ujedno je i stajanje unutar sebe – dvostruki odnos koji omogućuje tubitku da transcendira stvarnost i pravi planove. Tu dolazi na vidjelo vremenitost kao jedan od ključnih egzistencijala. Tubitak vremenuje tako što izlazi iz vlastite unutrašnjosti u svijet i prema njemu se odnosi. Egzistencija je određena dvostruko – stajanje *izvan* i stajanje *u*.

Time dolazimo do pitanja bitka-pri-smrti. Ova dvostruka karakteristika tubitka je ujedno i njegov odnos spram smrti. Kako stoji u sebi on je svoja vlastita smrt i čekanje kraja.

On je svjestan (preo vremenosti) svog vlastitog kraja i to je prva svijest koju tubitak o sebi ima. Bivanje pri smrti je ujedno i bivanje pred životom – to je neodvojivo. Život je neminovno umiranje, ali odnos spram toga je ono što čini razliku. Hoće li tubitak prihvatiti vlastitu smrtnost i spram nje se s brigom odnositi ili će ostati u bačenosti i nedostatku svijesti o vlastitom kraju (i početku). Međutim taj kraj i početak nemaju strukturu linearnog progresa. Tu je riječ o krugu egzistencije u kojem se ne zna gdje je početak, a gdje kraj. Svojevrsni vrtlog u kojem se tubitak snalazi da uđe u krug na pravi način.

Ući u krug na pravi način je pronaći najbolji put odnosa spram smrti.

Upravo je ona svakidašnjost o kojoj smo ranije pričali taj krug ili krugovi egzistencije u kojima se tubitak *gubi* ili *pronalazi*. Egzistencija je zamišljena kružno, dok je kod subjekta riječ o linearno progresivnom razvoju u kojem se on spram objekta odnosi. Subjekt nema uvid u vlastitu smrtnost, on je određen opozicijom koja mu se čini kao kraj njegove egzistencije. On umire *u* svijetu, a ne *sa* svijetom kao tubitak. Smrt tubitka smrt je i njegova svijeta koji mu je bio kao oklop u kojem se nalazi. Tubitak kad odlazi, on se ne rastaje sa svijetom – on ga nosi sa sobom. Svaki tubitak jedan je svijet koji ga čini i to su krugovi egzistencije koje svaki tubitak nosi oko sebe i u sebi.

Vremenitost kao egzistencijal ovo e prelaženje iz sebe, iz vlastite unutrašnjosti u svijet i prema drugima. Trancendiranje vlastite egzistencije je ujedno i imanencija – ulaženje u nju, svojevrsno spiralno pro-padanje u sebe i u svijet.

I tu je Heideggerova kritika subjekta najjača – on je odredio tubitak kao nezgotovljeno biće koje se tek treba uspostaviti i koje je nedovršeno. U odnosu spram sebe, svijeta i drugih, tubitak gradi svoju egzistenciju. Kasnije ćemo vidjeti kako je to ključno za etičku problematiku, a sada ćemo se osvrnuti na kritiku kantovske etike.

Kritika dekartovskog subjekta, ujedno je i kritika kantovskog subjekta. No, kritika etičkog subjekta nešto je drugo. Klasična etika počiva na koncepciji subjekta kao djelatnog i voljnog, ali koji počiva na opreci s objektom, to jest svijetom. Kategorički imperativ jedan je takav koncept koji je ujedno i metafizički. Djelatni subjekt instanca je od koje sve započinje – on gradi svijet prema svojoj etičkoj koncepciji. Kada je riječ o drugim subjektima, on nije s njima direktno povezan, nego preko imperativa, koji je sam metafizički konstrukt.

Djelovanje je određeno apriorno kroz sam imperativ – možemo reći da je riječ o uvjetovanom djelovanju. Sloboda proizlazi iz mogućnosti djelovanja i djelovanje prema imperativu jest sama sloboda.

Heideggerova kritika smjera upravo na ovo mjesto – djelovanje prema imperativu.

Ako je subjekt jedno sa svijetom i nije u opreci spram njega, onda samo djelovanje pripada svijetu. Tubitak djeluje iz svijeta prema svijetu i drugima. Volja nije pojam koji Heidegger koristi, nego briga.

Klasičnu etiku koja počiva na pojmu voljnog djelovanja kao slobodnog djelovanja, Heidegger pogađa u samo središte – briga je sada ta koja preuzima ključno mjesto. Ne govori se ni o slobodi jer to odmah priziva i pojam uvjetovanosti.

Riječ je o djelovanju koje proizlazi iz susreta sa svijetom u kojeg je tubitak već uronjen i kojem imanentno pripada. Time je razbijena opreka subjekt-objekt, što smo već vidjeli.

Djelovanje nije određeno ni prema kakvom imperativu, nego se stvara prema situaciji u kojoj se tubitak zadesi, dakle radi se o kontingenciji i svakidašnjosti koja je uvijek drukčija i uvijek nova. Ne postoji pravilo prema kojem bismo trebali djelovati – svaka nova situacija rađa novo odnošenje prema njoj.

Razlika Kanta i Heideggera jest da je kod Kanta riječ o objektivnosti, a Heidegger ima antifundamentalistički stav o etici kao projektu samog subjekta. Kategorički imperativ

zamišljen je kao objektivno pravilo koje se primjenjuje. Ono nužno počiva na subjekt-objekt opreci. Tako zamišljena etika ima problem s ljudskom konačnošću – kako se subjekt odnosi spram vlastite smrtnosti. Taj dio nedostaje u Kantovoj etici. Zato Heidegger govori o konačnosti kao egzistencijalu, a ne kategoriji.

Bitak-pri-smrti etički je koncept – subjekt je projekt, on je bačen u svijet i mora se nositi s vlastitom smrtnosti. Konačnost prije svega znači da treba brigovati o životi, no nije riječ o opreci život-smrt nego je riječ o jednom – život sam je ujedno i smrt. Živjeti znači umirati – briga o tome kako se živi i odnos spram smrtnosti/životnosti etičko je pitanje.

Kantova je etika objektivistička – subjekt primjenjuje objektivna pravila na sebe i na druge. Heideggerova kritika smjera na to mjesto – kako subjekt projicira vlastitost. On nema pravilo prema kojem bi se trebao ponašati, nego je sam svoj projekt i od sebe treba tek napraviti subjekt. To je smisao konačnosti – projiciranje u budućnost iz sadašnjosti. No, riječ je o hermeneutičkom krugu jer vrijeme nije linearno, nego kružno. Iz pozicije onoga *sada* u ono *buduće* je jedno te isto. Projicirati znači odnositi se spram konačnosti, zauzeti stav prema njoj.

Zato Heidegger ne govori o moralnom subjektu, što imamo kod Kanta, nego o tubitku – projektu koji se treba odnositi spram sebe i spram svijeta. To je pokušaj odmaka od objektivističke moralne filozofije i pokušaj uspostavljanja etike iz fundamentalne ontologije.

Tubitak nije u opreci sa svijetom – on jest svijet – bitak-u-svijetu. Etički problem koji proizlazi iz toga jest kako fundirati taj bitak-u-svijetu te kako se odnositi spram njega.

Etički stav razlikuje se od metafizičkog jer je relacionalan i uključuje moment intersubjektivnosti. Joanna Hodge u svojoj knjizi *Heidegger and Ethics* primjećuje kako je etičko preispitivanje, za razliku od metafizičkog, relacionalno. Etičko preispitivanje tiče se ispitivanja samog i procesa koji se pri tome odvijaju. Ono preispituje same preduvjete mogućnosti ispitivanja. Metafizičko preispitivanje ima formu *poiesisa*, dok ono etičko ima formu *praxisa*.⁶

Utoliko je Heideggerova etika prije svega praktička jer je riječ o djelovanju i ponašanju iz vlastite pozicije pribivanja u blizini bitka. To je ujedno i pred-etička razina jer se radi o preispitivanju samo mogućnosti ophođenja prema svijetu i drugima. Preduvjeti mogućnosti ispitivanja o kojima govori Hodge predteorijski su i predrefleksivni.

⁶ Hodge, J., *Heidegger and Ethics*, 1995, str. 17.

Kako se postaviti? To je ključno pitanje. Kako zauzeti poziciju spram nečega? Ispitivanje tih problema jest interpretacija etičke problematike. To nije metafizička refleksija kao kod Kanta. Ovdje je riječ o raz-laganju problematike iz fundamentalne ontologije i hermeneutike faktičnosti. Tubitak je bačen u svijet i iz te bačenosti se mora izvući u svijet i prema njemu se odnositi.

Moralna refleksija kulminira u apstraktnom mišljenju Kantove praktične filozofije s naglaskom na univerzalne principe. Za razliku od toga, etika je usmjerena na individualno djelovanje i formiranje subjekta kao individuuma. Etika nasuprot metafizici uključuje odnos spram humaniteta. Kako ističe Hodge⁷, za nju je Heideggerova filozofija ujedno i etika jer uključuje ovaj odnos spram humaniteta, a ujedno je i meta-etička jer razmatra odnos etike i metafizike.

Ukratko, pitanje je kako postati subjektom koji nije subjekt moralne filozofije nego hermeneutičke etike koja počiva na interpretaciji tubitka u svijet u kojem se nalazi.

Fundamentalna ontologija istražuje bitak tubitka i njegov odnos spram svijeta. Tu postaje važan pojam bitka-u-svijetu. Dakle, fundamentalna ontologija je ujedno i ontološka i ontička, i tu Hodge vidi poveznicu između etike i metafizike. Pitanje bitka otkriveno je kao *ethos* tubitka. Odnos tubitka i bitka je ontološki i egzistencijalni. Upravo tu se otvara etička problematika. Kako se tubitak odnosi spram bitka?

Ethos o kojem Heidegger govori jest pozicija tubitka spram bitka – stan-ovanje i pri-bivanje u blizini bitka. Brigovanje je tu ključni egzistencijal.

Vidimo kako je ovako zamišljena etika kritika metafizički koncipirane moralne filozofije kako ju je zasnovao Kant. Heidegger pogađa u samo središte metafizičke etike koja počiva na konceptu subjekta kao voljnog i djelatnog.

Djelovanje ne proizlazi iz refleksije, nego smo uvijek već u nekom djelovanju i odnosu koji prethodi svakoj refleksiji. Korak prema osvješćivanju vlastite pozicije akt je interpretacije vlastitog djelovanja i pokušaj osmišljavanja vlastite egzistencije.

Nameće se pitanje kako osmisлити vlastitu egzistenciju i tu je važan ovaj „kako“. Naime, treba iznaći način.

⁷ Isto, str.23.

A to je pitanje koje pripada hermeneutici. Treba znati izabrati modus ponašanja koje neće biti određeno nekim imperativom ili sustavom koji nameće smjernice. Modus bi trebao moći nastati iz odnosa i interpretacije svijeta u kojem se nalazimo. Zauzeti stav i poziciju pred svijetom – to je zadaća.

Ono kako Heidegger to vidi može se iščitati iz koncepta brige – briga je stav i pozicija tubitka kao bitka-u-svijetu. Raspoloženje kao još jedan važan egzistencijal tu nam može pomoći. Ugoditi se prema svijetu, ras-položiti se. Ovo „ras“ u raspoloženju je otvaranje i kretanje prema određenom cilju. Dinamika ovog kretanja je etički problem par excellence. Otvaranje i zatvaranje pred svijetom u smislu nekakvog ugođaja kojim smo pokrenuti prema tom svijetu.

Ugoditi vlastitu egzistenciju tako da bude etička – to je smisao raspoloženja.

Naravno, raspoloženja su moguća na razne načine i razne emocije i stavovi proizlaze iz tumačenja. Tubitak je podložan svakakvim raspoloženjima i uvijek se iznova ugađa u svakoj novoj situaciji. No, kada je riječ o samoj biti ras-položenja, to je iznaći položaj koji će biti etički, a možemo reći i iznaći etiku koja će biti položaj. Jedno proizlazi iz drugog i jednaki su u svojoj biti. Etika je položaj i položaj treba biti etički.

I to je smisao brigovanja – ugoditi (se) interpretaciju da bude smisljena i da ponudi ono „zašto“ same egzistencije. To je zapravo osmišljavanje egzistencije i razumijevanje iste.

Kako dati smisao nečemu što se opire tome i želi ostati sirovo i jednoznačno. Zato je egzistencije bremenita značenjima i raspoloženjima jednom kad tubitak postane samosvjestan.

Ova svijest o značenju dolazi skupa sa svijesti o osmišljavanju i zato je konačni cilj – etika. No, i prije nego što postane svjestan sebe, tubitak se nalazi u nekoj etici. To je ostavština i nasljeđe koje treba iznova reinterpretirati i promijeniti. Etika je upravo ono u što smo bačeni i što nas je zateklo na ovom svijetu i što moramo iznova probuditi i osvijestiti e da bismo mogli osmisliti vlastitu egzistenciju. Ovaj čin buđenja iz mraka ostavštine i svakidašnjice jest korak prema etički ostvarenoj egzistenciji.

Preuzeti brigu nad vlastitim životom, ali tako da ne donos štetu drugima, iako mora nekako interferirati, ključan je potez. Briga pripada svakom tubitku zasebno i svatko je drugačije može interpretirati, no ono što je važno jest znati da moja briga ne smije nauditi brizi drugoga. Potrebno je osvijestiti taj stav da nismo sami u svijetu te da postoje i drugi koji žele dati smisao vlastitom životu. U konačnici, važno je znati da su mi ti drugi potrebni da bih sagledao

sebe i upoznao sebe. Svijet brige je svijet interubjektivnosti i različitosti koja ne smije biti nasilno ujednačena, nego mora ostati različita i bogata raznim značenjima iz kojih će tubitak za sebe ekstrahirati smisao.

Vidjeli smo da je pitanje etike ujedno i pitanje metafizičke kantovske etike. Heideggerova kritika subjekta je kritika kantovskog subjekta.

No, ono što Heidegger kaže jest:

Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des Menschlichen „Gemüts.“⁸

Dakle, radi se o ljudskom duhu i samoj biti onoga što znači biti čovjek. Tu se vidi veza metafizike i filozofske antropologije. Ona je filozofska ukoliko joj je metodologija filozofska. Pitanje „što je čovjek“ Kant je zasnovao metafizički, no ipak ga je na neki način reducirao na antropologiju. Ovo pitanje mora biti zasnovano hermeneutički jer će se tako izbjeći metafizička matrica kojom je zasićeno. Problem ljudskog duha ne smije se svesti na puku antropologiju jer je to samo još jedna znanost koja barata kategorijama, a ne egzistencijalima.

Ono što Heidegger želi jest pokazati da pitanje o čovjeku i njegovom duhu pripada fundamentalnoj ontologiji. Ona treba skinuti velove koji zakrivaju taj pojam i dovesti ga do novog shvaćanja. Zato je tu tubitak kao novo shvaćanje čovjeka i njegovog duha koje je oslobođeno bremena znanosti i metafizike. Ovo je gola egzistencija kako se ona nadaje u predznanstvenom shvaćanju koje nas zahvaća prije svakog pojma.

Tu se vraćamo na problem hermeneutike faktičnosti i svakidašnjosti, kao i pretpojmovnog shvaćanja biti u raspoloženju:

In jeder Stimmung, bei der „einem so oder so ist“, wird unser Da-sein uns offenbar. Wir verstehen also Sein und entbehren doch des Begriffes. Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins ist, bei aller Ständigkeit und Weite, meist ganz unbestimmt.⁹

Ova pretpojmovna razina zahvaćanje je bitka u njegovoj prisutnosti i otvorenosti. Raspoloženje donosi nekakvo razumijevanje, iako bez pojma, no svakako na razini tumačenja

⁸ Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Band 3. Kant und das Problem der Metaphysik*, 1991, str. 205.

⁹ Isto, str. 227.

na predteorijskoj razini. Mi smo upućeni na bitak jer pribivamo kraj njega, uvijek smo u blizini.

Ono što je zadaća jest osvještavanje te razine i dovođenje do smislene interpretacije. To je smisao egzistencije – postojanje pored bitka i drugih bića kojima smo okruženi.

Razumijevanje bitka i tubitka u čovjeku dovodi do toga da je očigledno da se mi ljudi odnosimo prema bitku i bićima:

Das so in knappen Zügen kenntlich gemachte Seinsverständnis hält sich in der ungestöten und ungefährdeten Ebene der reinsten Selbstverständlichkeit.¹⁰

Ova samorazumljivost pred-razina je u kojoj se uvijek nalazimo i iz koje se ophodimo prema drugima. Drugi su nam otvoreni i mi smo upućeni na njih. Mi razumijevamo sebe kroz druge i bitak razumijevamo kroz odnos prema istom. To je shvaćanje bića kao ούσία i παρουσία – prezentnosti i otvorenosti. Bitak je postojan u prezentnosti. Mi smo upućeni na njega, on nam se otkriva i imamo ga u blizini.

Ova prezentnost razlog je zašto tubitak „ima egzistenciju“ – on pribiva u otvorenosti bitka u drugih bića. Egzistirati znači projektirati u vremenu koje nije drugo doli hermeneutički krug postojanja u kojem se prošlo, sadašnje i buduće veže u jedno i tako vremenuje tubitak koji se mora uhvatiti za taj krug i u njega ući e da bi on vremenovao, dakle, odnosio se prema vlastitoj egzistenciji i smrtnosti. Ovaj krug egzistencije je određen vremenom i tubitak mora postati svjestan svoje konačnosti i tu dolazi etičko pitanje.

Susret s konačnosti i krugom egzistencije jest pitanje odnosa prema istom. Samo kroz odnos je moguće osmisliti i projektirati vlastitu egzistenciju.

Bio to odnos prema bitku, drugima ili sebi uvijek se nameće pitanje „kako“. U otvorenosti svijeta i bića u njemu, tubitak pronalazi svoje mjesto i gradnja tog mjesta i pozicije etičko je zasnivanje egzistencije.

Kako pronaći najadekvatniji način, pripada tubitku i zovu savjesti u njemu kojemu se mora odazvati ukoliko želi dati smisao svom postojanju.

¹⁰ Isto, str. 227

Važno je znati, da bismo shvatili Heideggerovu kritiku kantovskog subjekta da je Kantovo zasnivanje metafizike kritika čistog uma.

Već od Aristotela znamo da je metafizika ono što leži izvan fizike, ono što ju transcendiraju. Taj koncept ostao je do samog Kanta pa i poslije njega. Metafizika prelazi ovaj opipljivi svijet i stvara nov područje koje treba istraživati novim pojmovnim aparatom.

Za Kanta je matematička spoznaja racionalna i apriorna, jer je nezavisna od slučajnih iskustava, ona je znanost čistog uma:

Eine Grundlegung der Metaphysik im Sinne einer Umgrenzung ihrer inneren Möglichkeit muss nun aber vor allem auf den Endzweck der Metaphysik abzielen.¹¹

Dakle, radi se o svrsi metafizike i njenom cilju i zadatku jer ona je saznanje transcendentnog bića. Na to se veže pitanje o samom biću koje je predmet jer ono mora bitno otkriveno. To je problem ontičkog saznanja, drugim riječima, one prosječne svakidašnjosti u kojoj se zatječemo. Potrebno ju je rasvijetliti, a da bismo došli do ontološke problematike.

Pitanje je što omogućava ontičku spoznaju? I tu se Kant izdvaja kao revolucionarni mislilac koji se odvojio od klasične zapadne metafizike i postavio pitanje o sintetičkim sudovima a priori. Zasnivanje metafizike je otkrivanje unutrašnje mogućnosti ontologije. (I tu vidimo važnu Heideggerovu ulogu kao kritičara metafizike – on je zasnivao fundamentalnu ontologiju, a ne metafiziku jer je upravo problem bio zasnivanje ontologije.)

Spoznaja predmeta, a ne sam predmet jest problem transcendentalne spoznaje i sintetičkih sudova a priori. Riječ je o mogućnosti spoznaje samog bića i onoga što ga omogućava, što mu transcendentalno prethodi.

Kako leži problem same spoznaje predmeta, to je ontološki i metafizički problem.

Charles M. Sheroover detaljno se osvrnuo na problematiku Heideggerove interpretacije Kanta, ali prvenstveno s obzirom na koncept vremena. Mi ćemo se pozabaviti nekim tezama koje nam mogu biti korisne u našem radu.

Ono što on tvrdi jest da za Heideggera nije krucijalna egzistencijalna analiza, nego da njegovo filozofijsko shvaćanje vremena može biti izvučeno iz Kantovog ontološkog zasnivanja

¹¹ Isto, str.10.

metafizike.¹² Znamo koliko je problematika vremena važna za Heideggerovu filozofiju i koncept temporaliteta i bitka-pri-smrti, no time se nećemo ovdje baviti, samo smo htjeli pokazati koliko je Heidegger crpio iz Kanta i koliko mu je on važan.

Autor nadalje tvrdi da *Sein und Zeit* mnogo duguju *Kritici čistog uma* jer taj prijenos od transcendentale filozofije u fenomenološki utemeljenu ontologiju počiva upravo na kritici Kanta jer je on svoju kritiku zamislio kao generalnu fenomenologiju kao i metafiziku.

Upravo je Kant uveo koncept vremena kao problem i kategoriju. A nama je važno Heideggerovo shvaćanje vremena jer njega možemo vezati za našu etičku problematiku. Naime, upravo konačnost i temporalnost egzistencije vodi ka etici jer smo rekli da je svijest tubitka o vlastitoj konačnosti etički stav kojeg on mora razviti e da bi se postavio prema sebi, svijetu i drugima. Heidegger je reinterpreterao Kanta i uveo temporalnost i vremenost kao egzistencijale, a ne kategorije. A egzistencijal znači ono što tvori egzistenciju i što imanentno pripada tubitku kao bitku-u-svijetu. Kada postane svjestan svoje konačnosti, tubitak postaje autentičan i to je krajnji cilj te svijesti – autentična egzistencija.

Što se tiče fenomenološkog zasnivanja ontologije, Heidegger je pošao od transcendentale filozofije i upravo tu usmjerio svoju kritiku. Na pitanje kako su mogući sintetički sudovi a priori, Heidegger je odgovorio egzistencijalima – raspoloženje i prosječna svakidašnjost – ono što omogućuje tubitak jest on sam, on se već nalazi u nekom raspoloženju i pokušava ga razumjeti. Uvjeti mogućnosti su već dani tubitku, on je u njima, samo ih mora osvijestiti.

Ono što je transcendentalno jest raspoloživo i priručno – tubitak to na stanovit način „ima“. Znanje koje proizlazi iz toga jest samo osviještena pozicija i stav.

Kant je to nazvao intuicija¹³ i Heidegger je to preuzeo kao ono što je pogled, pregled i percepcija. Dakle, ono što zahvaćamo u neposrednosti egzistencije. Ono apriorno nije zasnovano metafizički i teorijski, nego fenomenološki i hermeneutički. Predpojam je važan, dakle ono što prethodi svakoj teoriji. Ono što nam se na-daje u neposrednosti egzistencije. To nije samo puka intuicija, nego predrazumijevanje. Mi uvijek nekako razumijevamo situaciju u kojoj se nalazimo – hvatamo je u raspoloženju i predmnijevanju.

Ovo „pred“ etički je moment jer je stav i pozicija – ethos. Mi pribivamo u blizini bitka i tako se prema njemu odnosimo. Ovo s-nalaženje oko bitka uključuje moment brigovanja.

¹² Sherover, C.M., *Heidegger, Kant and Time*, 1971., str.5

¹³ Isto, str.

Što se tiče transcendentne spoznaje kod Kanta, Heidegger kaže da:

Transzedentale Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden.¹⁴

Ova ontološka struktura bića ono je od čega Heidegger polazi i što pokušava zasnovati fenomenološki. Pitanje o samom biću sad je u prvom planu. Već smo vidjeli što ga omogućuje – njegova struktura bitka-u-svijetu i pribivanje u blizini bitka.

Više nije riječ o transcendentnim uvjetima, nego o fundamentalnoj ontologiji. Ona želi istražiti što jest samo biće i tako imamo tubitak kao biće koje se prema svom bitku odnosi.

Pitanje sintetičkih sudova a priori metafizičko je, ali i ontološko pitanje. No, nije važno razviti transcendentnu spoznaju jer ona nije moguća kao pojam, nego kao pred-razumijevanje.

Zahvaćanje u samu neposrednost egzistencije jest ono što omogućuje tubitak – on je nekako dan, a ono što će učiniti od sebe je etički zadatak.

Kritika subjekta ujedno je i kritika etike jer penetrira u samu srž metafizike. Jednom kad je pokazano da opreka subjekt-objekt ne djeluje, srušila se i zamisao o etici kao o nekom sistemu.

Ono što je Heidegger pokušao napraviti jest ras-tvoriti koncept subjekta i pokazati da je to metafizički pojam, a ono što nam treba jest jedna misao o biću kao onom koje pripada svijetu.

Tubitak je takvo biće koje ujedno pripada svijetu, ali isto tako ga tvori.

Os-mišljanje egzistencije i os-tvarivanje svijeta jest etička zadaća i tu se vidi koliko je važno shvatiti da je etika kod Heideggera itekako prisutna. Sama fundamentalna ontologija sa svojim egzistencijalima nudi takav jedan pogled na etiku koja istinski imanentno pripada tubitku i koju on nastoji razumjeti i razviti.

Pokušali smo pokazati da je Heideggerova misao od početka vezana za etičku problematiku. Njeno sjeme je u Heideggerovoj kritici subjekta i kritici metafizičke etike Kantove. Nema etike bez kritike subjekta, to je bio ključan problem.

¹⁴ Heidegger, 1991., str. 16.

Fundamentalna ontologija kao hermeneutička etika – to ćemo pokušati rasvijetliti.

2. Koncept brige kao etički koncept

Ključni je egzistencijal iz kojeg ćemo pokušati otvoriti prostor ka etici briga. Detaljno razrađen u *Sein und Zeitu*, poslužit će nam kao osnova. Ono što ćemo pokušati pokazati u ovom poglavlju jest da je briga etički koncept. Naravno, ne samo to jer je prilično kompleksna, ali u okviru našeg istraživanja osvrnut ćemo se upravo na etičku komponentu ovog egzistencijala. Kako je Heidegger došao do pojma brige i je li ona uopće pojam ili nešto drugo, također ćemo pokušati vidjeti.

Briga je prije svega jedan od načina odnosa prema bitku, svijetu i drugima, ali prije svega prema samome sebi. Kako se postaviti i kako iznaći ras-položenje, to je pitanje. To je ujedno i moment kritike zapadne metafizike i Heidegger je uveo brigu upravo da pokaže kako je klasična metafizika bila u zabludi s dihotomijom subjekta i objekta i konceptom slobodne volje. Kakve veze ima slobodna volja s konceptom brige?

Pa prije svega, slobodna volja pojam je klasične metafizike i kao takva jedan je konstrukt koji subjekt projicira i iz sebe stvara, nešto čini sa sobom. To je stanovito naknadno kreiranje nastalo iz svijesti o sebi. No, slobodna volja na neki je način pro-iz-vod, dakle subjekt je izvodi iz sebe i tako je stvara.

Kad je riječ o brizi, ona tubitku imanentno pripada, ona nije nešto što tubitak stvara, nego ono što mu pripada kao bitku-u-svijetu. Briga nije naknadno projiciranje i izvođenje, iako sadrži instancu vremenosti, ali na način da su prošlo, sadašnje i buduće na neki način jedno. Riječ je o krugu u kojeg tubitak ulazi i pokušava osmisliti svoju egzistenciju. Ovaj moment jednakog u vremenu dovodi nas do brige. Ovaj sinhronicitet vremena, kad se osvijesti, jest brigovanje. Vremenost i brigovanje povezani su na način da tvore tubitak kao takav. Za razliku od slobodne volje koja je proizvod i tvorevina, briga već prethodno tvori tubitak, on ju samo mora osvijestiti.

Briga je prije svega odnos i odnošenje prema svijetu. I upravo je stoga etička jer ethos je – stav i pozicija. Pored brige, Heidegger koristi i pojmove plahosti i suzdržanosti koji pripadaju tubitku. Suzdržanost je sredina između prestravljenosti i plahosti. Prestravljenost proizlazi iz susreta s onim najdaljim i nepoznatim dok je plahost ili bojazan umjerenije raspoloženje napetosti pred donošenjem odluke, neka vrst mirujuće spremnosti na odluku koja uzima u

obzir suzdržanost. Plahost nije stidljivost u ontičkom smislu, nego ontološko raspoloženje pred bitkom. Svojevrsno za-stajanje pred nepoznatim i uzimanje u obzir onog bitnog.

Vidjet ćemo kako se iz pojma brige može iščitati Heideggerova etička pozicija koju su mu često predbacivali da nedostaje u njegovom djelu. Ona je jako važna za njegovu filozofsku poziciju i to ćemo pokušati pokazati.

Kada bismo pokušali odrediti što je točno briga, je li koncept ili nešto drugo, našli bismo se u problemima. Znamo da je Heidegger kao kritičar klasične metafizike odbacio pojmove i kategorije kao zasićene metafizičkim jezikom. On je uveo egzistencijale kao aparaturu fundamentalne ontologije. No, kako se nama čini on je odbacio samo kategorije, pojmovi su ostali. Tako da ćemo govoriti o brizi kao pojmu i konceptu upravo zato jer je njezinim određenjem poljuljano klasično shvaćanje pojmova. Nije zasnovano logički ili metafizički, nego hermeneutički. Hermeneutički pojam je prije svega jedno zahvaćanje u egzistenciju, njeno tumačenje. Otuda kon-cept – shvaćanje i zahvaćanje.

Briga kao koncept jedna je takva zamisao koja bi trebala pružiti uvid u samu srž ljudske egzistencije. Kako egzistiramo i kako se odnosimo prema vlastitoj egzistenciji. Govorit ćemo o konceptu brige kao onom koji je nešto novo i što omogućuje drugačije shvaćanje.

Brigovanje kao egzistencijal jedno je takvo odnošenje prema egzistenciji koje uključuje predrazumijevanje i predteorijsko odnošenje. Jednom kad se osvijesti postaje koncept. I to etički koncept. Iz tog smo razloga rekli da je koncept brige etički koncept. Dakle, jednom kad postane osviješten i doveden na razinu razumijevanja postaje etički koncept. Ali, i već prije toga to etičko je predrazumijevanje jer smo rekli da se već uvijek nalazimo u nekoj etici.

No, kada je dovedemo do koncepta, i to hermeneutičkog koncepta, ono ulazi u ontološku problematiku, odnosno fundamentalno ontološku.

Ovo povezivanje ontologije i etike pokazat ćemo i u daljnjem radu. No, ono što je ključno jest da etička problematika leži u samom srcu hermeneutičke problematike. Hermeneutika i etika imanentno su vezane i bilo koji pojam koji se rađa iz etičke vodi u hermeneutičku, i vice versa.

Briga kao pojam poslužiti će nam da vidimo kako se može hermeneutički zamišljena etika pokazati kao kritika klasične etike i kako je ona bila plodonosna za mnoge mislioce nakon Heideggera.

Ono čime Heidegger započinje svoje istraživanje brige konstatacija je da tubitak egzistira faktično, on se nalazi u bačenosti i to je njegova prva struktura. Faktičnost ove bačenosti ogleda se u brojnim mogućnostima koje pripadaju tubitku u toj bačenosti:

Das Dasein hat auf Grund seiner ihm wesentlich zugehörenden Befindlichkeit eine Seinsart, in der es vor es selbst gebracht und ihm seiner Geworfenheit erschlossen wird.¹⁵

Dakle, tubitak sam sebe shvaća u toj bačenosti, on je razumijeva i nastoji je rastumačiti. Tubitak je biće mogućnosti i prema njima sebe projektira. Bačenost kao primordijalni oblik bivanja iz koje se mora distancirati i da bi bio autentičan, pruža tubitku mogućnost(i) da se izrazi i da se vrati k sebi. Ovakav tubitak kakav je u das Manu nepravi je tubitak, on je jedna Se-ličnost. To je bezlično postojanje bez ikakve prave strukture i cjeline koja bi ga činila pravim. On od sebe tek mora napraviti pravo biće, pravu ličnost. Bitak-u-svijetu uvijek je već bačenost, to je njegova prva definicija. Susret sa svijetom bez distance je, tubitak je direktno involviran u svijet jer je bačen u njega. Da bi se distancirao, on mora tumačiti i razumijevati, približiti se k sebi samome i vratiti vlastitost. Ova svakidašnjost primarni je modus u kojem se nalazi:

Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der „Welt“ und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.¹⁶

Ova bačenost tubitkovo je najvlastitije moći-bitu, njegova prvotna mogućnost. Bitak-u-svijetu ima strukturu bačenosti i neautentičnosti. Ali, on ujedno ima projektirajuću strukturu jer vremenost koja čini tubitka djeluje tako da se on može okrenuti ka budućnosti i projektirati, praviti planove. Iz ove prosječne svakidašnjosti koja je njegov fakticitet, tubitak ima mogućnost, najvlastitiju za autentično življenje. Kao biće koje egzistira faktično, on mora prihvatiti svoje mogućnosti i učiniti nešto od njih, mora se ras-tumačiti u svijetu u kojem se

¹⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1967, str.181.

¹⁶ Isto, str. 181.

nalazi i dati mu smisao. Nadalje ćemo vidjeti što to čini bitak tubitka i gdje se tu nalazi etički moment. Iz ove cjeline prosječne svakidašnjosti može se izvući bitna pripadnost bitka svijetu u kojem se nalazi i od kojeg se mora stalno odvajati da bi izbjegao neautentičnost.

Riječ je o ontološkoj analizi jer je riječ o bitku tubitka, a ne nekog Postojećeg. Ova egzistencijalna analitika tubitka ima fundamentalno ontološku funkciju i kao takva mora razotkriti što čini bitak tubitka i kako se on nosi sa svojim postojanjem. To je, kako Heidegger naziva mogućnost dokučivanja samog tubitka, on se sam sebi mora dovest kao dokučeni dovesti se sam pred sebe i tako postati pristupačan:

Mit dem in ihr Erschlossenen muss dann die Strukturganzheit des gesuchten Seins elementar ans Licht kommen.¹⁷

U ovom dokučivanju bitka tubitka mora doći do izražaja njegova najunutarnija bit. Struktura tubitka ujedno nosi i strukturu bitka jer jedno je neodvojivo od drugog.

Da bi se dokučio tubitak, čuvstvovanje koje ga dovodi do sebe je tjeskoba. Ontološka karakterizacija u tom raspoloženju dokučenog otkriva propadanje kao primarni modus tubitka. On se uvijek već nalazi u das Manu i kao takav je biće propadanja i pred tim osjeća tjeskobu. Osjeća tjeskobu pred ništavilom i besmisлом u kojem nema reda, nego je riječ tek o nakalapanju i nagađanju. Tjeskoba je mogućnost bitka tubitka u kojoj se kao bitak tubitka otkriva upravo briga. Heidegger ju naziva temeljnim egzistencijalnim fenomenom. Ontološka analiza koje mora biti razgraničena od drugih fenomena kao što su volja, želja, sklonost i poriv koje upravo briga čini mogućim.

Potrebna je predontološka interpretacija tubitka kao brige jer „dass sich das Dasein früh schonm so es sich über sich selbst aussprach, als Sorge (cura), obzwar nur vorontologisch, ausgelegt hat.“¹⁸ Dakle, riječ je o predontološkoj razini razumijevanja u kojoj se tubitak već sebi izložio kao briga, jer je briga predfenomen koji omogućuje svaki drugi. Tubitak je sam sebe interpretirao kao brigu jer je osjećaj tjeskobe koji ga je snašao u ništavilu probudio brigu. Briga je paralelna s osjećajem tjeskobe jer jedno utječe na drugo i vice versa. U tjeskobi tubitak sam sebi biva dokučen, on se na neki način vraća samom sebi iz neodređenosti das Mana. To je već briga za egzistenciju – sam akt povratka k sebi u interpretaciji situacije u

¹⁷ Isto, str. 182.

¹⁸ Isto, str. 183.

kojoj se nalazi. Ovo djelovanje interpretacije nije refleksija, nego tumačenje i snalaženje koje se obavlja kroz jezik i kroz kojeg tubitak sebi svijet čini smislenim. Ontološka analiza brige mora pokazati da je tubitak biće koje daje smisao svojoj egzistenciji i mora pitati kakav je to smisao bitka tubitka kojeg čini briga. Briga kao egzistencijalni fenomen predstavlja najunutarniju mogućnost tubitka da bude etičko biće. Ona je etički fenomen jer vodi u djelovanje osmišljavanja vlastite egzistencije. Tubitak kao biće koje se snalazi u ništavilu i besmislu, ne može podnijeti takvu situaciju. U tom osjećaju on se vraća k samome sebi i uviđa da mora nešto učiniti od sebe e da bi bio smisljeno biće. Ovaj akt vraćanja k sebi ujedno je akt bivanja u svijetu kao biće koje može ostvariti svoju egzistenciju.

Tubitak ima svoje mogućnosti u najelementarnijem osjećaju, a to je tjeskoba. On je uvijek već ispred sebe, on je moći-bit, on je sam taj odnos prema svijetu i prema sebi. Tubitak je uvijek svoja najvlastitija mogućnost, on u tjeskobi rastvara vlastiti odnos prema svijetu i tako je na neki način ispred sebe jer ima moći-bit. To je, drugim riječima, bitak-u-svijetu koji egzistira faktično:

Und wiederum: faktisches Existieren des Daseins ist nicht nur überhaupt und indiffernet ein geworfenes In-der-Welt-sein-können. Sondern ist immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen.¹⁹

Dakle, faktičnost je bitak-u-svijetu, ali ne neka indiferentna struktura, nego je riječ o svijetu o kojem tubitak briguje. Ovo unutarstvjsko Priručno predmet je brige i tjeskoba koja se javlja pred neugodnosti das Mana pretvara se u brigovanje. Briga je ontološko-egzistencijalna struktura koja pripada tubitku kao bitku-u-svijetu i koja ga čini etičkim bićem.

Bitak-u-svijetu bitno je briga, to je njegova bit i bitak kod Priručnoga jest briga. Bitak-kod brigovanje je jer je određen strukturom brige. Kao biće koje se brine za svoju egzistenciju, tubitak može doseći slobodu. To je omogućeno ovim biti-ispred sebe, dakle biti biće mogućnosti koje može projicirati u budućnost i činiti nešto od vlastite egzistencije. Moći-bit najvlastitija je mogućnost slobodnog življenja. Što će tubitak učiniti s tom slobodom etičko je pitanje. Kako će se on postaviti prema blizini bitka, hoće li ispuniti svoju bit koja jest briga, hoće li prihvatiti brigu kao mogućnost slobode? To su sve pitanja koja ostaju tubitku kao etičkom biću koje briguje za svoju egzistenciju.

¹⁹ Isto, str.192.

Heidegger je ponudio interpretaciju egzistencijalnosti kao brige, kao one bitno pripadajuće biću kakav je tubitak. Ova ga struktura brige omogućuje i čini od njega slobodni individuum jer ga odvaja od das Mana i tjera ga da osmisli vlastitu egzistenciju. Realnost priziva brigu, međutim ovdje nije riječ o realitetu u tradicionalnom smislu te riječi. Realitet je zamijenjen pojmovima Priručnoga i bitka-u-svijetu. Tubitak je ontološki utemeljen i njegova bit jest egzistencija. On egzistira faktično, ali ne kao realnost, nego kao briga. Ovo ontološko-egzistencijalno ustrojstvo brige otkriva se kao najvlastitije moći-bitu tubitka. Njemu briga bitno pripada. Osjećaj tjeskobe priziva brigu jer tubitak ne može izdržati neugodnost i besmislenost das Mana. On se okreće k sebi i svojim mogućnostima i projicira u budućnost. Kao biće vremenosti, on ima svoju prošlost, sadašnjost i budućnost u sebi skupljenu i iz tog kruga egzistencijalne vremenosti on briguje. Za Heideggera je briga bitak tubitka jer ga omogućuje i tako on biva ispred-sebe jer ima mogućnost da nešto napravo od sebe. Taj proces razvijanja vlastitosti etički je moment i vidjet ćemo kako se koncept brige razvija u etički koncept.

Briga nije samo odnos, ona je suzdržanost kao temeljni ugođaj ili rapoloženje.²⁰ Tu je riječ o samom temelju tubitka, njegovom utemeljenju:

Sie ist die Grund-stimmung, weil si die Ergründung des Grundes des Da-seins, des Ereignisses, und somit, die Gründung des Da-seins stimmt.²¹

To je spremnost tubitka za događaj, na istinu o samom sebi. Kako je suzdržanost temelj brige ona je ujedno i spremnost na odlučnost, drugim riječima odlučenost za istinu bitka. Suzdržanost je u onome samome *tu* kao njegov temelj i otvorenost za događaj. To je svojevrsno sabiranje i čekanje odluke, treperenje u samom tubitku koji uvijek iznova donosi odluku o odnosu spram bitka i vlastite egzistencije. Suzdržanost je bitno čekanje događaja, a opet sudjelovanje u njemu na način odluke. Briga je sama bit tubitka, a suzdržanost kao temeljni ugođaj ju na neki način utemeljuje. To znači stalno odgađanje odluke i stalno brigovanje za bitak. Bitak se ne može poptuni razotkriti i tubitak je takvo biće koje nikad nije potpuno gotovo, nego je uvijek u nastajanju. Tu je suzdržanost mišljena ontološki kao sama bit tubitka, a ontički kao neko donošenje odluke. Tubitak je takvo biće koje se ne može

²⁰ Heidegger, M., *Gesamtausgabe, 3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989., str., 33.

²¹ Isto, str. 34.

potpuno dohvatiti i otvoriti. Tubitak je suzdržan, dakle, odgađa. Taj ritam donošenja odluke i suzdržanosti sama je briga, drugim riječima, konstatno brigovanje. Još jedan pojam koji se veže uz suzdržanost jest plahost (die Scheu). Plahost je ovaj ritam otvaranja i zatvaranja, približavanja i udaljavanja. Tu je riječ o onom najdaljem koje je ujedno i bitno najbliže – bitak. Vezana je uz suzdržanost na taj način da odluka prvo izaziva prestravljenje (das Erschrecken) i divljenje koje izaziva ono najdalje kad se tubitak povuče iz poznatog. Iz toga onda slijedi plahost kao ugođaj koji suzdržava tubitak od donošenja odluke. Plahost nije ontička stidljivost, nego ontološko raspoloženje u susretu s nepoznatim. Ono različito izaziva strah, ali temeljni ugođaj je suzdržanost kao čekanje i ustezanje od donošenja odluke. Tu je vidljiv etički moment ne samo što je suzdržanost vezana uz brigu, nego zato što ova bitna suzdržana plahost ostavlja prostor za različitost i nepoznatost koja se otkriva u najdaljem koje je bitno blisko jednom kad postanemo svjesni temeljne suzdržanosti. Suzdržanost je sredina prestravljenosti i plahosti i ta sredina je ono što čini etički moment. Dakle, sredina između ekstrema koja se treba postići da bi se donosile odluke.

Nadalje ćemo vidjeti kako su drugi autori reinterpretirali fenomen brige kod Heideggera.

Lawrence J. Hatab u svojem se opsežnom radu o Heideggeru posvetio i pojmu brige koju naziva organizacijskim terminom cijelog bitka-u-svijetu tubitka. Briga sadrži u sebi kompleksna značenja egzistencije: 1) briga oko nečega, skrb 2) skrbiti se za nešto 3) u negativnom smislu kao teret i strah.²² I Hatab uviđa kako je raspoloženje ključno za egzistenciju tubitka. Ono što on naglašava jest da je strah (Angst) temeljno raspoloženje koje se otvara bitku-u-svijetu u kojem se tubitak suočava sa stanovitim „ništa“ i „ništavilom“. Kad se tubitak suoči s tim raspoloženjem on više nije „doma“, on se na neki način disocirao od vlastitog bitka. Strah dolazi od svijesti o konačnosti i budi bitak-pri-smrti. Odatle strah pred vlastitom konačnosti i smrti.

I tada se rađa briga jer to nas se sve (do)tiče. Tubitak se skrbi za vlastitu egzistenciju da ne potone u ništa. Zato jer mu je stalo, jer je to njegov primarni modus – da se brine i skrbi. To je stanovito osmišljavanje vlastite egzistencije. Od suočavanja sa strahom i besmisлом do osmišljavanja vodi put koji tubitak prelazi kao etičko biće.

²² Hatab, L. J., *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, 2000. str.24.

Možemo reći da je autentično življenje etičko življenje. Neautentičnost proizlazi iz nemogućnosti da se tubitak suoči s vlastitom konačnošću. On mora transcendirati tu bačenost i osmisliti vlastitu egzistenciju. Ova neautentičnost pogađa svaki tubitak – jer je svaki tubitak konačan. I to ga se tiče. Jednom kad osvijesti tu brigu i kad počne transcendirati bačenost, on postaje autentičan. Dezorijentiranost i smetenost u suočavanju s ništavilom negativitet je u koji je tubitak bačen. Da bi se oslobodio okova ništavila, on mora početi skrbiti za vlastitu konačnost i smrtnost.

Autentičnost može biti kreativna i elucidativna, kao naglašava Hatab²³. A to samo potvrđuje našu tezu da tubitak mora osmisliti egzistenciju. To je odista kreacija – stvaranje prostora za autentičnost i etičko življenje.

Jednu od najvažnijih uloga u ovom procesu kreacije ima jezik. Upravo je jezik modus stvaranje i komuniciranja tubitka sa svijetom, sobom i drugima. Tubitak je biće jezika i on ga na stanovit način stvara. Stvaranje jezika kreativan je proces koji vodi ka autentičnom življenju. Briga za egzistenciju briga je za jezik i kreativno odnošenje prema istome.

Steven Crowell započinje svoj tekst s Heideggerovom kritikom kantovskog subjekta i kaže da je tubitak takvo biće koje ne počiva na samosvijesti kao bitnom određenju, za razliku od subjekta. Heidegger želi, prema njegovom mišljenju, dati ontologiju tubitka u terminima brige. Naša otvorenost svijetu je određena tripartitnom strukturom brige: 1) dispozicija – to je otvorenost i bačenost u svijet koji nas se tiče 2) praktične sposobnost koje se nazivaju raspoloženje 3) diskurz – svijet je pun značenja i ujedno je svijet jezika.²⁴

Ova tripartitna struktura brige određuje tubitak prije njegove svijesti o sebi samome. On tek nakanadno postaje svjestan, ali ono što ga čini bićem drugačijim od subjekta njegova je uronjenost u svijet – dis-pozicija, što hoće reći nejasna pozicija, različita i konfuzna. On je bačen u svijet na mnogo različitih načina i razne stvari ga okružuju – on tek mora steći poziciju.

²³ Isto, str. 27.

²⁴ Crowell, S. „Sorge or Selbstbewusstsein? Heidegger and Korsgaard on Sources of Normativity“, 2007, str. 316.

Raspoloženje koje mu pripada jesu praktične stvari i sposobnosti koje mu pripadaju. Ovaj raspoložaj je slično prvome jer je još uvijek nedefinirano i neodređeno. Razna raspoloženja vode u razne doživljaje svijeta i samog sebe.

I naposljetku, svijet jezika (Rede). Tubitak je prije svega biće jezika, biće koje govori i tako tvori svoj svijet.

Struktura je brige razumijevanje – znati kako. To je stanovito s-nalaženje u svijetu u koji je tubitak bačen. On uvijek nekako nastoji razumijeti svoju egzistenciju, svjesno ili nesvjesno. Ali, kao što smo rekli, svijest je tek naknadni fenomen (ovo Heidegger duguje prije svega Nietzscheu), razumijevanje je prediskurzivna i predteorijska razina koja još nije dovedena do koncepta. Ovo preuzimanje od-govornosti, preuzimanje jezika i odgovaranje jeziku jest etički moment – gradnja i okučavanje, pribivanje. Ethos je tu najjači jer upravo brigom za jezik i pribivanjem u jeziku dajemo stanovit s-misao svemu – postajemo svjesni. Bez jezika to ne bi bilo moguće.

Vidimo da je pitanje jezika jako važno čemu ćemo se kasnije vratiti. Zasad je važno istaknuti da je ova tripartitna struktura brige kako ju je odredio Crowell jao blizu našem shvaćanju brige i određenjima koje ju čine.

Još ćemo se malo osvrnuti na Crowellov tekst koji problematizira odnos Heideggera i Korsgaardove. Ona, naime, tvrdi da je Heideggerov koncept kritike subjekta prije svega smjerao na to da subjekt nije samosvijest, nego ga je on pokušao odrediti normativno. Drugim riječima, subjekt je projekt i on tek treba postati ono što jest. Crowell tvrdi da takvu normativnost možemo naći i kod Heideggera. Istina je kod Heideggera normativni pojam, standard za evaluaciju uspjeha ili promašaja propozicija.²⁵

Koncept bitka ima normativnu strukturu i ne može biti odvojen od razumijevanja tubitka. Kao što smo i mi već rekli, tubitak razumijeva bitak, on se prema njemu nekako odnosi, on ga na neki način tvori, ne može biti jednog bez drugoga.

Ono što je važno istaknuti jest da tubitak nije koncipiran psihološki, nego ontološki. On se nalazi u svakodnevnim praksama (ontički) i to razumijeva (ontološki). To nije stvar percepcije stvari, nego primarne uvučenosti u njih. Te se stvari i bića nadaju tubitku u primordijalnoj otvorenosti. Odnos prema njima nije mehanički, nego teleološki. On se kreće prema njima s određenom svrhom i ciljem – da ih razumije i interpretira. On se brine o njima.

²⁵ Isto, str. 315.

Što se tiče sebstva, ono je tu za tubitak prije svake percepcije i refleksije. Ovaj način samosvijesti pripada tubitku prije svega. On mora na neki način biti svjestan samog sebe, iako to ne znači nužno refleksiju, nego praktično odnošenje prema svakodnevicu. Tubitak je konstantno samosvjestan jer otkriva stvari oko sebe i suočava se s njima.²⁶ To je svojevrsni odnos prema svijetu i samome sebi, refleksija je tek naknadni čin.

Za to je potrebna svojevrsna distanca, stalno odmicanje od sebe i svijeta i vraćanje, stanoviti hermeneutički krug. To nije samoobjektifikacija, nego odnos praktične prirode u susretu sa stvarima i bićima. To se događa u raspoloženjima poput Angsta gdje se tubitak susreće sa sobom samim, samog sebe nekako ima i vidi. To je dvostruki potez približavanja i udaljavanja iz kojeg onda nastaje briga i brigovanje. Heideggerova ontologija brige, kako ju naziva Crowell, koncipira sebstvo kao zadatak unifikacije i Heidegger to naziva „anticipatorna odlučnost“²⁷ Iako to nije, prema Crowellu, moralna norma, ona priziva humanitet koju je primijetila Korsgaardova. Ovaj humanitet tubitka upravo je njegova etička komponenta jer priziva ono najintimnije u njemu. Ova struktura brige je normativna, u njoj se odlučuje uspjeh ili pad – autentičnost ili neautentičnost. Anticipatornu odlučnost možemo povezati sa suzdržanošću pred odlukom i plahosti kao raspoloženjem vezanom za nju. Odluka priziva plahost i bojazan, zato je toliko važna suzdržanost.

James Mark Shields osvrnuo se na koncept brige kod Heideggera i utjecaj koje je on imao na kasnije mislioce. Briga je egzistencijalno-ontološko stanje karakterizirano strahom pred budućnosti, ali i brigom za egzistenciju koja proizlazi iz svijesti o temporalnosti i konačnosti.²⁸ To je egzistencijalno značenje samog bitka tubitka, sama egzistencija kako se ona nadaje u svojoj otvorenosti.

Za Heideggera je briga manifestirana izborima individuumu kao odgovor na mogućnosti drugih živih bića i onako kako ih tubitak doživljava. Za Shieldsa tu možda postoji disrupcija u tome jer autentična egzistencija može biti dosegnuta samo otporom prema svakodnevnim vjerovanjima i mišljenjima *Das Mana*. Ova bačenost u svakodnevnicu rađa brigu. Naime, kad se tubitak nađe u neredu svakodnevica, on počinje osjećati strah i konačnost. Bitak-pri-smrti i svijest o konačnosti vlastite egzistencije su preduvjeti za brigu. Ona nastaje u suočavanju s tim raspoloženjima.

²⁶ Isto, str. 321.

²⁷ Isto, str. 325.

²⁸ Shields, J.M., „Zange and Sorge: Models of 'Concern' in Comparative philosophy of Religion“, 2014., str.89.

Briga nas oslobađa te mirne stabilnosti svakodnevice i tjera tubitak da osmisli svoju egzistenciju.

Ono što je nama važno jest da Shields kaže da je briga kao zabrinutost temelj za etičku aktivnost u svijetu bića kao što je tubitak.²⁹

To je rezolutna otvorenost prema svijetu i drugim bićima i briga-za-sebe i briga-za-svijet.

Otvorenost prema transfigurativnom karakteru bitka određuje tubitak kao biće brige. On je svjestan svoje konačnosti i smrtnosti i iz tog razloga mora osmisliti vlastitu egzistenciju.

Zabrinutost oko vlastite egzistencije dolazi kad se tubitak naše u svakodnevnoj prosječnosti.

On tada razumije da se mora osloboditi pritiska prosječnosti i besmisla i ostvariti sebe. Taj stav je etički moment i zato je briga etički koncept jer je riječ o osmišljavanju vlastite egzistencije i davanju smisla istoj.

Simon Lumsden u svojem opsežnom radu o samosvijesti i kritici subjekta ima poglavlje o Heideggeru i konceptu brige i sebstva. On počinje s određenjem tubitka kao bačenog u neautentičnost svakodnevice, disperziranog i izgubljenog. Da bi se vratilo to potrebno jedinstvo, tubitak se mora vratiti u autentičnost. Mora se boriti protiv konformizma Das Mana. Autentičnost bi bila neke vrsti radikalnog individualizma i preuzimanje odgovornosti za svoju egzistenciju.³⁰ Ovakav individualizam zahtijeva prekid s tradicijom i bačenosti e da bi se postigla autentična egzistencija. Tu je ujedno riječ i kritici subjekta jer upravo je tubitak taj koji sa svojim stavom ruši stari koncept subjektiviteta kao samosvjesnog i apodiktičnog. Tubitak je, za razliku od subjekta, uronjen u nesvjesno i neodređeno. On se tek mora uspostaviti. Lumsden smatra da upravo konceptom brige Heidegger kritizira tradicionalni koncept subjekta kao samoodređenog i spontanog, ali i konceptom zova svijesti (što je također za nas važno i na što ćemo se kasnije osvrnuti.)

Briga je jako teška za definirati, ali ona je preduvjet za bilo kakvo odnošenje. Ona strukturira naš odnos sa svijetom i stvara bazu da bismo mogli percipirati išta inteligibilno.

²⁹ Isto, str. 90.

³⁰ Lumsden, S., *Self-Consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger and the Post-Structuralists*, 2014., str.111.

Lumsden navodi dva načina na koji koncept brige provocira tradicionalni koncept subjekta kao samodređujućeg i spontanog. Kao prvo, na deskriptivnoj razini ona znači našu involviranost u svijet, fundamentalnu pripadnost svijetu od kojeg se ne možemo odvojiti i učiniti ga našim objektom. I kao drugo, briga ne može biti shvaćena kao produkt svekolikog kolektivnog ljudskog nastojanja.³¹

Briga je baza smisla, a ne autoritativnog subjekta. Drugi riječima, briga nije produkt koji bi nastajao svjesnim djelovanjem. Ona već pripada tubitku imanentno i prije svake refleksije.

Ona ga određuje i čini ga sposobnim da se odnosi prema svijetu, zapravo, ona jest modus odnošenja prema svijetu. Struktura brige, kako smo je ranije odredili, čini tubitak dijelom svijeta i drugih bića. Ona je puka involviranost u svijet. Naš nas se svijet tiče i mi ga ne možemo odvojiti od nas samih. I upravo tu smjera Heideggerova kritika subjekt-objekt odnosa. Tubitak su i svijet jedno, on ne može objektificirati svijet i učiniti ga predmetom spoznaje. On ga može spoznavati, spoznavajući sebe i brinući se o njemu. Tu je Heideggerova etička misao najjača. Druge i svijet ne možemo učiniti svojim objektima, možemo se brinuti o njima, dakle osmišljavati ih i do-đirivati s distance koja imanentno pripada brizi.

Ovdje opet vidimo da je kritika subjekta ujedno i kritika klasične kantovske etike.

Heidegger kritizira tradicionalni koncept subjekta na dvije razine: 1) kroz primordijalnu strukturu brige i 2) sa podijeljenim konceptom sebstva predstavljenim u diskusiji o savjesti.

Oko brige smo se već pozabavili, a sad da vidimo kako stvar stoji sa savjesti.

Savjest opisuje dvije različite karakteristike tubitka. Kao prvo tu je osjećaj stranoga u bačenoj individuaciji. Ovaj osjećaj stranog priziva tubitak u bačenost i govori mu da nije doma, ali da je to ipak jedini svijet kojeg ima. Druga karakteristika je ovaj dio das Mana u samom tubitku. Diskurs, dispozicija i razumijevanje su tri primordijalne strukture koje čine tubitak. Ove tri karakteristike donose sve inteligibilno u svijet tubitka i čine mu svijet prezentnim. On se na neki način individuira, dakle odvaja od svijeta ujedno bivajući njegov dio. Pri tome osjeća strah od onoga što čini jer razumijeva da se ne može odvojiti od svijeta, nego se su-živjeti s njim.

Ovo je primordijalno ne-bit-doma. No, i dalje tubitak nije subjekt. Strah, savjest i smrt predstavljaju tubitak kao „subjekt“ koji ne određuje značenja. On daje smisao svojoj

³¹ Isto, str.111.

egzistenciji, ali ne može označavati dok se na neki način ne odvoji od das Mana i postane autentičan. Zov savjesti je kao trzaj pred strahom od besmisla. Savjest je taj moment u kojem tubitak vidi da se mora od-lučiti na autentičnu egzistenciju.

Stvari se tiču tubitka jer ima egzistencijalnu smrt, on umire i brine o svojoj smrti, svojoj konačnosti i vremenosti. Briga se rađa upravo iz ove individuacije i svijesti o smrtnosti.

Smrt je negacija svih mogućnosti, a tubitak kao biće koje projektira, osjeća strah pred takvom konačnošću i nestankom svih mogućnosti. To je samorazumijevanje vlastite egzistencije i tu se vidi etički moment. Kada jednom shvati da je konačan, tubitak se mora brinuti za sebe, odnosno, čim shvati da je konačan to je prozišlo iz brige, jer on mora nekako razumijevati.

I Lumsden se slaže da je briga najvažnija egzistencijalna struktura tubitka.³² Briga nije vezana za sposobnosti uma kao volja. Ona nije proizvod refleksije nekog subjekta. Briga prethodi svakoj refleksiji i ona je imanentna tubitku kao takvom. Iako se slažemo s Lumsdenom oko određenja brige, mi smatramo da briga može biti i refleksija, ne u tradicionalnom smislu te riječi, nego kao razumijevanje. Naime, tubitak razumijeva da ga se svijet tiče i shvaća da se mora brinuti za svoju egzistenciju. Kada to shvati, briga doseže drugi stupanj u kojem postaje pojam i to etički pojam. Naravno, ne pojam kao kategorija, nego kao egzistencijalno određenje u kojem pojam znači nešto, u ovom slučaju briga, dovedeno do instance razumijevanja i interpretacije. Ovaj hermeneutički moment u kojem tubitak dovodi sebe do razumijevanja kao bića konačnog i smrtnog evocira etički moment iz kojeg se onda može shvatiti briga kao pojam.

Određenje brige prilično je kompleksno. Postoje, između ostalog, tri elementa: 1) ispred sebe 2) biti-u 3) biti-involviran. Ova tri aspekta brige mogu se shvatiti tako da se tubitak nalazi u svijetu kojeg nije kreirao niti izabrao, da ima specifične interese i da se projicira u buduća stanja.³³ Na ovoj je razini briga tek historijski, diskurzivni i afektivni horizont u kojem se svaki tubitak nalazi. Predstavlja interpretativni horizont misli, afekata i praksi (što potvrđuje našu tezu da tubitak interpretira brigu i vlastitu egzistenciju) u kojem je tubitak na neki način involviran u svijet.

Briga strukturira usmjerenost tubitka prema svijetu. Ona predstavlja „kontekst označavanja“ u kojem tubitak osmišljava svoj svijet i daje mu značenja.³⁴ Kako smo vidjeli i ranije, tubitak

³² Isto, str. 122.

³³ Isto, str. 123.

³⁴ Isto, str. 124.

osmišljava svoj svijet. Sad vidimo da je upravo struktura brige ona koja mu daje mogućnost označavanja stvarnosti i davanju smisla. Praktične sposobnosti, osjećaji, afekti, sve je to uvučeno u mrežu brige koja predstavlja primordijalni aspekt tubitka.

Ona omogućuje bilo kakvo odnošenje, jer kad se tubitak nađe u bačenosti, on se mora, a već i prije je počeo, brinuti se za svoju egzistenciju. On projicira u budućnost upravo zato što brine.

No, kako ističe Lumsden, postoje i drugi aspekti brige. Ona je također uvjet svake spoznaje. Znanje i označavanje imaju smisla i inteligibilni su samo ako su usidreni u brizi.³⁵ Ipak, nije teorijsko i znanstveno znanje ono o kojem ovdje pričamo, nego predrasumičevanje i kojeg onda može nastati bilo kakva znanost ili teorija. To nisu primarni izvori značenja, naime znanost i teorija, nego ovaj modus tumačenja ili interpretacije svijeta koja im prethodi.

Razumičevanje, diskurz i dispozicija su primarni momenti odnošenja tubitka prema svijetu. Ova višeslojna struktura omogućuje orijentacijski horizont u kojem stvari postaju inteligibilne.

Briga nije proizvedena kao intencija nekog subjekta, nego je strukturirajuća totalnost koja omogućuje tubitku da se orijentira u svijetu.³⁶

Ovaj je orijentacijski horizont kojeg omogućuje briga ono što prethodi svakoj refleksiji i teoriji. Uvjet za bilo kakav odnos – to je briga. Ukoliko je tubitak biće koje brine za sebe i za svijet, on je etičko biće. Etika je imanentna tubitku i na neki način ga strukturira, možemo reći da je tubitak etičko biće zbog brige koja ga omogućuje. Prakse koje su mu svojstvene čine ga i bićem prakse jer je to primarni modus uz afekte i razumičevanja. Kao praktično biće on se odnosi prema svojoj egzistenciji tako da se skrbi za nju i daje joj smisao.

Sistem označavanja i davanja smisla proizlazi iz brige i njena je struktura kao takva signifikirajuća. Proces označavanja omogućuje upravo briga jer ona je primarni modus odnošenja prema svijetu – ona sama jest odnos. Takav odnos koji prethodi bilo kakvom odnosu, ono što omogućuje svaki odnos. Struktura brige je hermeneutički strukturirana jer je tubitak biće interpretacije i tumačenja. Označavanje jest tumačenje. Hermeneutika je takvo razumičevanje koje je komplementarno brizi i iz nje, na neki način, proizlazi.

Ono što Lumsdena zanima jest kako briga penetrira u tradicionalni koncept subjekta i kako ga transformira. Briga orijentira subjekt u svijet kroz prošlost koju tubitak naslijeđuje:

³⁵ Isto, str. 124.

³⁶ Isto, str. 124.

prakse norme i vrijednosti koje su immanentne navikama i raspoloženjima. Također čini tubitak inteligibilnim i izražava njegova iskustva jer je diskurzivna i razumijevajuća. Na taj način briga omogućuje interpretativnu koherentnost s kojom bitak pristupa svijetu.³⁷

To smo već rekli i samo potvrđuje našu tezu da briga ima hermeneutičku i diskurzivnu strukturu. Tubitak kao hermeneutičko biće tumači i razumijeva svoju egzistenciju. To je moguće upravo zbog brige jer je ona ta koja ga opsrkrbljuje s interpretativnim aparatom s kojim onda pristupa svijetu. Kao biće jezika tubitak sve prevodi kroz jezik i diskurz, on se na taj način brine o sebi i svijetu i drugima. On se može izraziti – to je bitna stavka. On može svoja raspoloženja, navike i prakse staviti u jezik i tako se transformirati iz puke bačenosti u biće smisla.

Važna stvar koju Lumsden ističe i koja ga najviše zanima jest to da briga omogućuje sebstvo posve različito od kartezijanskog koncepta subjektiviteta. To je koncept stabilnog sebstva, kako ga on naziva³⁸ i ta stabilnost ne proizlazi iz samoizvjesnosti ili fundirajućeg ega, nego iz same strukture brige. Briga predstavlja strukturiranu cjelinu iz koje je individualna usmjerenost izvedena i kao takva ona subvertira subjekt-objekt odnos i bilo kakav subjektivitet koji donosi izolirane sudove i predstave. Ona strukturira individualnu involviranost tubitka u svijet i čini da stvari važe i vrijede. Briga prethodi svakom individualnom sebstvu i bilo kakvoj refleksiji. To smo već vidjeli i utvrdili, dakle, briga je ona predrazumijevajuća razina odnošenja prema svijetu. Ona je primordijalna i prethodi svakom teorijskom odnošenju. Ali, ona je već na toj razini stanoviti odnos i položaj, stav. Tubitak je biće odnosa, on projicira to odnošenje na svijet i druge i tako postaje intersubjektivan.

I Lumsden je naziva konceptom³⁹, toliko kompleksnim i sveobuhvatnim da je jedan od ključnih pojmova kod Heideggera. Za razliku od koncepta duha kod Hegela koji je samoproducirajuću subjektu, tubitak ne shvaća brigu kao samoproducirajuću i ne može je kao takvu razumjeti u svojoj bačenosti. Nadalje, autentičnost koja mu omogućuje da se konfrontira s tom bačenosti moguća je jedino kao individuacija. No, ova individuacija nije moment razumijevanja i shvaćanja i odnos prema sebi, nego svojevrsna ne-relacionalna struktura. Autentičnost izdvaja tubitak iz bačenosti, ali on je tek naknadno razumijeva i tumači. Ona nije proizvedena iz tubitka, nego je na neki način istovremena bitku i pripada mu

³⁷ Isto, str. 125.

³⁸ Isto, str.125.

³⁹ Isto, str. 125. Lumsden ide čak i dalje i uspoređuje brigu s Hegelovim konceptom duha. No, postoje dvije ključne razlike, a to su, kao prvo, Hegel zaboravlja pitanje o bitku. I drugo, budući da je duh kod Hegele samoproducirajući, može biti shvaćen.

kao takva. Tubitak ne može doseći razinu samorazumijevanja i samosvijesti kako može Hegelov subjekt. Zato tubitak tumači i interpretira svijet oko sebe. On kroz jezik dolazi do razumijevanja. Postajanje autentičnim je proces u jeziku kroz kojeg tubitak prolazi. Tu nije riječ o svjesnom odnošenju, nego o hermeneutičkom odnošenju. Subjekt koncipiran kao samosvijest odmah implicira svijet kao objekt, a upravo to je ono što Heidegger pokušava izbjeći. Tubitak je jedno sa svijetom, ali se ponekad distancira e da bi se opet vratio. Taj ritam približavanja i udaljavanja je etička i hermeneutička gesta.

Tubitak se odnosi tako da tumači i to je njegova primarna odrednica. To tumačenje nije svjesni i teorijski odnos, nego je na razini predrasumijevanja. Ovaj odnos prethodi svakom svjesnom odnosu. Tumačenje teško može doći do koncepta jer je permanentan proces koji uvijek iznova započinje i stalno traje. Tubitak uvijek interpretira svijet oko sebe kroz jezik i taj proces označavanja i davanja smisla jest bit njegove egzistencije.

Kao što smo rekli, Lumsdena zanima kako je Heidegger kritizirao tradicionalni koncept subjekta. I tu se okreće na analizu savjesti i kaže da ona inače pripada domeni praktične filozofije, a ne pitanju subjekta.⁴⁰ To ide nama u korist jer pored brige, savjest je jedan od ključnih koncepata u našem istraživanju položaja etike u Heideggerovoj filozofiji. Savjest jest jedan takav etički koncept jer kao i briga nudi jedan odnos, odnos spram sebe, svijeta i drugih. U zovu savjesti pokušavamo učiniti nešto sa svojom egzistencijom, potaknuti sebe na djelovanje, iako je već taj sami zov određeno unutarnje djelovanje. No, Lumsden smatra da je savjest kod Heideggera ontološki pojam⁴¹ i na neki način čini tubitak mogućim. Način na koji je savjest koncipirana udaljuje tubitak od tradicionalnog kartezijanskog koncepta subjekta jer je tubitak biće koje ne može biti unificirano i harmonizirano. Sebstvo opisano u konceptu savjesti jest podijeljen između bačenosti i individuacije.⁴²

Bitak-pri-smrti i strah omogućuju tubitku neku vrst individuirajućeg samo-odnošenja. U savjesti, krivnji i odlučnosti tubitak postaje individua koja se odvaja od das Mana i postaje autentičan. U savjesti se tubitak vraća k sebi i svojim unutarnji mogućnostima jer je to najautentičnija vrsta samodnošenja. Individuirano samorazumijevanje proizišlo iz straha nije model subjektivnosti koji bi prethodio ljudskoj socijalnosti. Jer das Man je primarna

⁴⁰ Isto, str. 126.

⁴¹ Kako ćemo pokazati kasnije, i ovo ide nama u prilog jer su ontologija i etika usko povezane.

⁴² Lumsden, 2014, str. 126.

socijalnost u kojoj se tubitak nalazi, on je bačen u njega. Tek sa brigom i savjesti on se individuira i distancira od das Mana.⁴³

U toj bačenosti on čuje zov savjesti i na određen način mu odgovara ili ne odgovara. U prvom slučaju postaje autentičan i individuiran. No, taj odgovor nije refleksija ili samo producirajući akt, nego određeno razumijevanje tog zova i gotovo kao unutarnje kretanje kojim tubitak odgovara i od-govori tom zovu.

Tu opet dolazimo do jezika jer taj je odgovor zapravo diskurz – da nema jezika, tubitak ne bi mogao razumjeti. Tek kroz diskurz on dolazi do odgovaranja i razumijevanja. To je, na neki način, preuzimanje odgovornosti za taj zov i vlastitu egzistenciju i to je etički akt par excellence. Odgovor je odgovor-nost i zauzimanje položaja koji izdvaja tubitak iz bačenosti i čini ga autentičnim.

Da bi razdvojio autentično biti-za-sebe od neautentičnosti das Mana, tubitak mora razbiti koherentnost svojeg das Mana, odnosno udjela das Mana u njemu. Jer svaki tubitak se prije svega nalazi u das Manu, to je njegova prvotna pozicija i položaj – bačenost.⁴⁴ Utoliko zov savjesti na neki način subvertira tu bačenost i vraća tubitak samome sebi. Zov savjesti je intervencija u tkivo das Mana. Taj zov je direktan, on nije posredovan ničim izvan tubitka, on penetrira ravno u bačenost, direktno i snažno. No, taj se zov mora moći razumjeti i interpretirati, on ne može ostati na razini direktnog zova, on se mora dovesti do razumijevanja i tek onda ima subverzivnu snagu. Ono što Lumsden ističe jest da to nije refleksivan akt, time ne nastaje neko novo sebstvo ili subjekt. Tu samo dolazi do transfiguracije tubitka iz bačenosti u autentičnost, on ostaje jednak, ali se mijenja njegovo razumijevanje. Aktom interpretacije tog zova on se na neki način budi i prihvaća da mora postati autentičan i vratiti se k sebi iz bačenosti u individualnost.

To je stanoviti modus diskursa jer je riječ o razumijevanju i činjenju nečega inteligibilnim. Već smo vidjeli da su diskurs, razumijevanja i dispozicija tri centralne komponente strukture brige. No, kad je riječ o zovu savjesti, tubitak se suočava s ništa. Jedini sadržaj kojeg bi mogao dobiti jest onaj das Mana, ali to nije slučaj. On se suočava s ništavilom bačenosti i nepotpunosti egzistencije. Da bi se riješio tog stanja besmisla, on mora odgovoriti zovu savjesti i vratiti se k sebi e da bi osmislio vlastitu egzistenciju. Tubitak osjeća stanovitu

⁴³ Isto, str.127.

⁴⁴ Isto, str.127.

krivnju pred ništavilom koje ga snalazi i mora se otrgnuti od toga i učiniti nešto od sebe, projicirati u budućnost.

Ovaj akt osmišljavanja etički je akt jer priziva zauzimanje položaja i preuzimanja odgovornosti za vlastitu egzistenciju.

Zov savjesti je podvojen, on dolazi od tubitka, ali mu na neki način i izmče, kao da dolazi „iza njega“. Ništavilo koje zov izražava je indikator nestalnosti i individualnosti tubitka.⁴⁵

Tubitak se skriva od tog ništavila i bježi u sigurnost das Mana. On se boji vlastite individualnosti i težine koju sa sobom nosi suočavanje sa samim sobom. No, on mora odgovoriti zovu savjesti jer je biće jezika. Zov jest diskurz, ali nije komunikabilan. On je diskurz individuacije i ne može biti shvaćen dok se tubitak ne odvoji od das Mana. Heideggerov koncept zova savjesti je potpuno suprotan Kantovom shvaćanju savjesti i krivnje, naglašava Lumsden. Kod Kanta savjest producira moralni zakon koji bi trebao vrijediti za sve, dok kod Heideggera zov savjesti je individualan proces i svaki tubitak ga drugačije razumijeva.⁴⁶

Zov savjesti prethodi i izvan je bilo kakve moralne savjesti. No, zov savjesti je uvjet za bilo kakvo moralno odnošenje. Ovdje vidimo taj etički moment u Heideggerovoj filozofiji i kako savjest i briga prethode bilo kakvom zakonu i teoriji etike ili moralne filozofije. Tubitak jest etičko biće jer tako je strukturiran – da preuzima od-govornost i da se brine za sebe. Tubitak može transcendirati das Man i postati autentično biće u samoodnošenju preko strukture brige i zova savjesti. I ovo samoodnošenje je preuzimanje odgovornosti za vlastitu bačenost.⁴⁷ No, prije nego što je odgovoran, on se mora vratiti k sebi. Zov dolazi od same strukture tubitka, tj. brige koja ga individuira. On se suočava s „ovdje i sada“ i na taj način osjeća krivnju. Ova ontološka kriva nema veze s nikakvim moralnim, socijalnim ili legalnim konceptom, iako ih na određeni način omogućuje. Zov savjesti prethodi bilo kakvom moralnom odnošenju i na taj ga način čini mogućim.

Moment transcendiranja das Mana etički je moment jer je riječ o preuzimanju odgovornosti i vraćanju k sebi. Bačenost u kojoj se tubitak nalazi je nepodnošljiva, iako donosi sigurnost, ali je konfuzna, a tubitak mora doći do smisla. A smisao leži u odgovornosti i autentičnom

⁴⁵ Isto, str. 128.

⁴⁶ Isto, str.128.

⁴⁷ Isto, str. 128. Vidimo kako i Lumsden ovo odvajanje od das Mana naziva odgovornosti, kako smo mi već ranije utvrdili. Od-govaranje zovu savjesti i strukturi brige je etički akt preuzimanja od-govornosti.

življenju. Da bi se vratio k sebi, tubitak mora transcendirati bačenost i ništavilo te se posvetiti brizi za vlastitu egzistenciju.

Ova razina predrazumijevanja prethodi bilo kakvom svjesnom odnošenju jer tubitak kroz jezik dolazi do smisla. Diskurzivna struktura brige i savjesti omogućuje mu individualnost. Iz „ovdje i sada“ tubitak projicira u budućnost i daje si značenje. Ovaj proces označavanja ujedno je i ontološki i etički moment jer znači pridavanje smisla iz same biti tubitka.

Kao etičko biće tubitak se mora odvojiti od das Mana i učiniti sebe autentičnim. Ovo činjenje sebe individuom nije puko praktični moment, nego ontološki jer zadire u samu bit. Da bi ostvario svoju bit koja je ek-sistencija, dakle stajanje u blizini bitka, on mora transcendirati puku svakidašnjost. Ali ova svakidašnjost nije negativitet, ona je primarni prostor tubitka. Transcendiranje je stalni proces koji je uvijek otvoren i nikad nije završena. Označavanje se uvijek iznova događa i svaki put je drugačije. Svako tumačenje je posebno i neponovljivo, svaki put drugačije. Ova različitost interpretacija etičko je pitanje jer riječ je o intesubjektivnosti i odnosu prema sebi i drugima. Kako označavati i davati smisao, a da se ne učini šteta drugima. To je etički problem jer se radi o stavu i položaju, o odnosu. Proces označavanja etički je proces. Interpretacija je etički proces.⁴⁸ Način na koji je ona etična proizlazi iz strukture brige, jer je ona diskurzivan i razumijevajuća. Brigovanje za egzistenciju jest tumačenje i razumijevanje i utoliko je tu etički moment jer se rastvara polje različitosti raspoloženja, praksi i razumijevanja.

Ono „ovdje i sada“ koje se rastvara u zovu savjesti jest krivnja i iz nje proizlazi na neki način podvojeni tubitak – podvojen između bačenosti i individuacije. Kao i savjest, i krivnja je oslobođena bilo kakvog moralnog ili legalnog konteksta. Ona je ontološka krivnja jer pogađa samu bit tubitka. Negativitet kojeg krivnja nosi u sebi nije dijalektički moment, iako ona razbija ovu podvojenost tubitka u svrhu novog identiteta, nego ona supsumira ovaj negativitet i ignorira bilo kakvu ništavnost. Tubitak se nalazi pred brojnim mogućnostima da ostvari svoju egzistenciju, on sam jest ono biti-mogućim. No potencija ne proizlazi iz njega samog i on ne vidi bačenost kao svoj vlastiti produkt, nego se on u njoj s-nalazi. Ipak, on njome nije determiniran, on može autentično živjeti i odlučiti se projicirati u budućnost iz puke bačenosti.

⁴⁸ To ćemo kasnije vidjeti kako su poststrukturalistički mislioci preuzeli ovo pitanje kao etičko.

Autentično življenje znači preuzimanje odgovornosti za vlastitu egzistenciju⁴⁹. To je samorazumijevanje do kojeg tubitak mora doći, on shvaća da on nije stvorio taj svijet i nalazi se između fakticiteta i nelagode.

Što se tiče sebstva predstavljenog u konceptu savjesti, to nije subjekt s nekom esencijom ili supstancijalnim egom koji bi prethodio bačenosti. Tubitak je biće koje se uvijek već nalazi u bačenosti i tek iz nje može projicirati i činiti nešto od sebe. Lumsden smatra da savjest ne implicira etičko djelovanje, no mi se nećemo složiti s njim jer sam njegov tekst na to upućuje. Naime, savjest je koncept koji implicira stanovito djelovanje i činjenje sebe autentičnim. A već smo vidjeli kod koncepta brige da je to etička gesta jer se rado o vraćanju k sebi i osmišljavanju egzistencije kroz odnos prema sebi, svijetu i drugima. Tako je i kod savjesti – tubitak razumijeva svoj položaj bačenosti i želi se vratiti k sebi i učiniti projiciranje u budućnost. Zov savjesti je upravo etički moment jer priziva preuzimanje odgovornosti, kako je i sam Lumsden rekao. No, on se više želi baviti konceptom sebstva, a mi konceptom etike.

Nadalje, kaže Lumsden, tubitka iz svoje bačenosti donosi odluke⁵⁰ i upravo to je etičko djelovanje – od-lučivanje, činjenje razumljivim.

Ovaj svijet bačenost, odnosno, jezika, tradicije, povijesti i kulture je nešto nad čim tubitak nema kontrolu. On se pokušava orijentirati u tome i naći svoje mjesto. Lingvističke i teorijske determinacije definiraju kontekst u koji je tubitak bačen i to je njegova prvotna forma u kojoj se nalazi. On mora napraviti svijet za sebe iz tog kompleksnog konteksta i učiniti nešto od sebe. Smatramo da je to pravi etički zadatak jer naći mjesto i položaj je upravo u duhu Heideggerovog koncepta ethosa, čemu ćemo se kasnije posvetiti.

Egzistencijalna struktura tubitka je takva da on mora projicirati i činiti nešto od sebe, upravo je krivnja njegova struktura jer on razumijeva da je bačenost krivi kontekst i da on za sebe mora napraviti pravi i autentičan. Nama je dana ta interpretativna i historijska matrica i mi je moramo reinterpretirati i rastumačiti za sebe kako bismo učinili nešto od vlastite egzistencije.

Ovaj moment reintepratacije i od-lučivanja o vlastitoj egzistnciji prizivaju etiku. Kako ćemo kasnije vidjeti, zauzimanje položaja i stava etički su momenti i iako nisu samo to, ipak su pokazatelj etike u Heiedeggerovoj filozofiji.

⁴⁹ Lumsden, 2014. str. 130.

⁵⁰ Isto, str. 130.

3. *Ethos* i smisao pribivanja u blizini bitka

Vidjeli smo kako je koncept brige etički koncept te kako se u Heideggerovoj filozofiji čita etički moment. No, ono gdje je to eksplicitno razrađeno jest *Brief über den Humanismus*. Tu imamo koncept ethosa kao pribivanja u blizini bitka. Ethos u svojoj biti znači stan-ovanje, pri-bivanje, dakle neko o-kuća-vanje i briga o egzistenciji. Tubitak koji ek-zistira znači da stoji izvan sebe, a ipak je na stanovit način u sebi. Ova podvojenost proizlazi iz same strukture egzistencije. Naime, tubitak je biće koje sebe na neki način ima i to može razumijevati i intepretirati. A s druge strane, stoji izvan sebe jer je u blizini bitka, jer ek-zistira.

Egzistencijalno-ontološki određen, on ne razvija samosvijest kao Hegelov duh – on tumači i kroz jezik razumijeva svoju egzistenciju. Kao biće jezika njemu bitno pripada diskurz kojim se brine za bitak i kojim se približava bitku.

Ethos kao etički moment hoće reći da je to određeni stav, položaj i pozicija koju tubitak zauzima. On se na neki način odnosi prema sebi, svijetu i drugima. A prije svega prema bitku. Kako bi se postavio, on mora izići iz sebe i opet se k sebi vratiti, a sve to kroz jezik. Odnos sam jest pozicioniranje i stavljanje u položaj. Tubitak to može jer govori, jer ima jezik. Okučavanje kuće bitka jest etički zadatak već u početku jer je riječ o ethosu.

Kako će se tubitak postaviti i kako će osmisliti svoje ek-sistiranje jest etički moment u njemu kojeg on se bi tumači i interpretira i tako ga prisvaja, tako postaje etičko biće.

Da bi bio u potpunosti etičko biće, on se mora približiti smislu bitka, a to je moguće kroz jezik. Smisao njegove egzistencije je upravo to – pribivati u blizini bitka. Kroz osmišljavanje vlastitog ek-sistiranja on sebi daje smisao i puninu. Dvostruka operacija izlaženja i vraćanja je tektonika etičkog tla na kojem sebi tubitak gradi kuću bitka. U toj kući on pribiva kao biće koje (se) razumijeva i shvaća. Tek kao etičko biće može tubitak razumjeti smisao bitka i svoju egzistenciju.

Smisao pribivanja u blizini bitka jest smisao najvećeg ranga i dosega jer upravo u njemu tubitak dolazi do samorazumijevanja kroz operaciju tumačenja i interpretiranja. On sebi interpretira vlastitu situaciju, uvijek iznova i tako projicira prema bitku u kojem je vremenost sažeta kao jedinstvo prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Svaka situacija zahtijeva interpretaciju

i razumijevanje tako da tubitak uvijek iznova koristi jezik da bi si objasnio vlastitu egzistenciju i da bi se postavio prema njoj. Ovo postavljanje nije refleksija ni akcija nekog subjekta, nego interpretirajuće – razumijevajuće djelovanje koje proizlazi iz jezika koji je primordijalni fenomen koji pripada tubitku kao takvom. Tek kao biće jezika, može tubitak sebi predočiti i objasniti vlastitu egzistenciju. Hermeneutika i etika su imanentno vezane i jedna se odnosi na drugu, kako ćemo vidjeti u nastavku teksta.

Već smo ranije vidjeli da je tumačenje i brigovanje svojevrsno djelovanje. Tubitak izvodi iz sebe tumačenje i osmišljava egzistenciju kroz jezik. Heidegger kaže: „Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen.“⁵¹

Dakle, bit djelovanja jest izvođenje, a to znači razviti nešto u punoću svoje biti – producere. Ovom djelovanju prethodi sam bitak kao ono što već jest i što postoji prije samog tubitka. Tubitak se postavlja prema bitku i kroz mišljenje izvodi odnos bitka spram čovjeka. To je moguće jer čovjek govori i u tom govoru on okućava kuću bitka. Kako je govor kuća bitka, čovjek je čuvar tog govora kroz mišljenje. Mišljenje jest djelovanje, kao što smo vidjeli da tumačenje jest djelovanje:

Dieses Handeln ist vermutlich das Einfachste und zugleich Höchste, weil es den Bezug des Seins zum Menschen angeht.⁵²

U svom najjednostavnijem obliku to djelovanje proizlazi iz samog čovjeka i time se on postavlja u odnos spram bitka. To je primordijalni odnos i zato je najjednostavniji i najviši oblik odnošenja jer je riječ o odnosu spram bitka. To je stanje koje uvijek iznova počinje, u svakoj novoj situaciji i svakom novom tumačenju. Mišljenje je akcija i kao takvo pripada čovjeku kao biću koje živi u blizini bitka. Mišljenje jest mišljenje bitka. Jer bitak je sveprisutan, on se krije u svakom priručnom i u svakom djelovanju, on je bit tih stvari i bit čovjeka. On daruje bit svim stvarima i čovjek mu odgovara tako da (ga) misli, da tumači i razumijeva. Tu je na djelu dvostruki zahvat: mišljenje je bitka ukoliko pripada bitku, a s druge strane, mišljenje jest mišljenje bitka ukoliko mišljenje sluša bitak. Dakle, mišljenje dolazi od bitka i darovano je od bitka, a s druge strane čovjek misli bitak jer to pripada njegovoj biti.

⁵¹ Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, 1947, str.1.

⁵² Isto, str.1.

Mišljenje je imanentno čovjeku jer ima govor (Rede) i jer ima jezik kojim može priopćiti i poopćiti svoje misli. U ovom odnosu spram bitka on iskazuje svoju bit – brigovanje za bitak i za vlastitu egzistenciju. Djelovanje koje pripada čovjeku kao biću koje misli nije puko praktični moment, nego ontološko-etički. Jer je djelovanje sama bit, odnosno mišljenje jest sama bit. A mišljenje nije puko teorijsko i konceptualno, nego izvorno razumijevanje i tumačenje. Interpretacija je takvo jedno djelovanje koje prethodi svakom drugom i koje čini čovjeka bićem koje može razumjeti i tumačiti vlastitu egzistenciju. Mišljenje bitka mišljenje je vlastite egzistencije jer su povezani i imanentno upućuju jedno na drugo. Djelujuće mišljenje nije u opreci subjekt-objekt kao u tradicionalnoj metafizici, nego čovjek kroz svoje ek-zistiranje tumači i misli bitak koji ga omogućava. Čuvajući kuću bitka kroz jezik on čuva i svoju egzistenciju i tu je etički moment – brigovanje kako samo već vidjeli. Okučavanje jest osmišljavanje i davanje smisla. Kroz tumačenje, čovjek dolazi do s-misli i tako se oslobađa za istinu samog bitka.

U tom nagovoru leži neko nastojanje oko čovjeka:

„Wohin anders geht 'die Sorge' als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen? Was bedeutet dies Anderes als das der Mensch (homo) menschlich (humanus) werde?“⁵³

Ovo nastojanje oko čovjeka jest vraćanje njega samog u njegovu najvlastitiju bit. Ovo nastojanje jest briga. Briga za bitak i za vlastitu egzistenciju. Jer to je smisao humanizma:

...denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, dass der Mensch menschlich sein und nicht unmenschlich, 'inhuman', das heisst, ausserhalb seines Wesens.⁵⁴

Bit humaniteta jest u smišljanju i brizi, kako smo već ranije vidjeli. Za Heidggera je humanizam brigovanje za bitak i osmišljavanje istog. Punina biti čovjeka leži u osmišljavanju i brigovanju. On se mora vratiti k sebi i vlastitoj biti e da bi bio human, a ne n-human, dakle izvan svoje biti.

Čovjek pribiva u svojoj biti kad je nagovoren od bitka. To možemo povezati s onim zovom savjesti. Bitak pro-ziva čovjeka da od-govori, dakle da preuzme odgovornost za za svoju egzistenciju.

To je stanovanje i okučavanje u blizini bitka:

⁵³ Isto, str. 3.

⁵⁴ Isto, str.3.

Stajanje u čistini bitka ek-sistencija je, dakle stanovito stajanje izvan sebe, a opet povratak k sebi, u svoju bit. Ova dvostruka operacija stajanja iz-van i stajanja-u karakteristična je za egzistenciju jer je čovjek takvo biće koje ima govor i može izići izvan sebe, a opet pri-bivati u blizini bitka. Jedino čovjek može ek-sistirati i samo je njemu svojstveno da na taj način bude. On je *tu*, on stanuje u blizini bitka, on je prisutan⁵⁶ i ta prisutnost mu omogućava da jest i da po-stoji u blizini bitka. To je pitanje o biti čovjeka. Upravo je ek-sistencija njegova bit i humanost znači boravak u svojoj biti. Ova humanost priziva etiku jer su briga i osmišljavanje etički momenti. Humanitet jest etika i etika jest humanitet.

Eksistencija čovjeka njegova je supstancija, drugim riječima, čovjek prisustvuje u bitku kao ekstatičko stajanje u blizini bitka. Heidegger kaže da je čovjek bačen u istinu bitka i da ju čuva i kaže da je ekstatička ek-sistencija briga⁵⁷, kako je pokazao u *Sein und Zeit*.

Bitak je ujedno i najbliži i najdalji čovjeku. Najbliži jer ga nagovara na brigovanje, a najdalji jer je čovjek u bačenosti. On se mora vratiti u svoju bit i mora se dati na-govoriti od strane bitka i prihvatiti zov bitka e da bi postao autentično i humano biće. Ovaj povratak k sebi etička je gesta par excellence jer čovjek sebi gradi položaj i mjesto u blizini bitka.

Bitak sam taj je odnos koji omogućuje čovjeka jer on eksistenciju i njezinoj ekstatičnoj biti pridržava i k sebi sabire.

Čovjeku pripada govor i kao takav njemu imanentno pripada pribivanje u blizini bitka. Govor je kuća bitka u kojoj čovjeka na taj način čuva istinu bitka. Dakle, jezik je taj koji čini čovjeka sposobnim da se izrazi i osmisli. Tek kroz govor čovjek je sposoban da da smisao svojoj egzistenciji tako što će se vratiti iz bačenosti prosječne svakidašnjosti u istinu bitka i učiniti nešto od sebe. On već djeluje tako što ek-sistira jer već je tu prisutan taj etički moment. Čovjek je uvijek u nekom položaju (ethosu), ali mora prihvatiti onaj koji će ga vratiit u njegovu bit, a to je da živi autentično.

Ek-sistencija je povijesna, kako je Heidegger pokazao u *Sein und Zeit*. Samim mišljenjem bitka čovjek stvara vlastitu povijest, on jest povijesno biće. On pribiva u čistini bitka i tako se

⁵⁵ Isto, str. 5.

⁵⁶ Kasnije ćemo se posvetiti pojmu parousie i prisutnosti kod Aristotela, koja je važna za Heideggerovu interpretaciju.

⁵⁷ Heidegger, 1947., str. 7.

bitak nadaje čovjeku. No, to neće reći da je bitak produkt čovjeka: bitak je transcendens. On prelazi preko egzistencije i transcendira ju tako što joj prethodi:

Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ex-istenz des Daseins als sein Wesen schickt. Dieses Geschick erignet sich als die Lichtung des Seins, as welche es ist.⁵⁸

Sam bitak transcendirajući svakodnevnost šalje nabačaj u ek-sistenciju tubitka, on na neki način prethodi svemu i omogućuje tubitak, ali ne tako kao apodiktčno ishodište, nego kao sinhronično s tubitkom. To je smisao bitka-u-svijetu. Bitak se nadaje tubitku, on mu je nablizi, a ujedno i najdalji jer se tubitak nalazi u das Manu. Zato mora odgovoriti na zov bitka i vratiti se onome što mu je najbliže. Inače je on bezavičajan ako pribiva u das Manu jer to nije njegov pravi habitus. Njegov pravi habitus je bitak:

Die so zu denkende Heimatlosigkeit beruht in der Seinsverlassenheit des Seinenden. Sie ist das Zeichen der Seinsvergessenheit.⁵⁹

Nemišljenost je bitka bezavičajnost i ona je pokazatelj tog zaborava bitka kroz povijest metafizičke misli. Potreban je povratak ka pitanju bitka i pribivanje u najautentičnijem habitusu, a to je bitak. Jer je bitak sudbina tubitka, on se mora kad-tad vratiti k njemu i brinuti se za sebe. Upravo je to ono što je ostalo zakriveno povijesno-metafizičkim mišljenjem – da je bitak sudbina. To je ono što pripada tubitku kao biću jezika, on se može okrenuti ka sebi i tako ka bitku i okućiti se, odnosno osmisliti vlastitu egzistenciju.

Iz ove bezavičajnosti koja vlada modernim duhom, tubitak se moa okrenuti smislu i istini, a to je bitak. Kako bi postao čovjek, dakle human, on se mora okrenuti bitku.

Jer čovjek je čovjek ukoliko ek-sistira, dakle, ukoliko stoji u blizini bitka. To je otvorenost bitka iz koje čovjek može projektirati i osmisliti se.

Zaborav bitka jedna je zakrivenost primordijalne čistine koja pripada bitku. Mišljenje se mora vratiti k sebi i misliti bitak kroz jezik i tako vratiti izgublenu čistinu. To je zadatak čovjeka kao onog bića čija je bit stajanje u blizini bitka (ethos) i čiji je habitus bitno blizina bitka. Bit

⁵⁸ Isto, str. 10.

⁵⁹ Isto, str.11.

humanizma je misliti bitak kroz jezik, okućiti vlastitu egzistenciju i vratiti izgubljeni smisao. To je moguće tako da se čovjek počne brinuti za vlastitu egzistenciju i preuzme odgovornost za sebe kao bitak-u-svijetu.

Heidegger se poziva na Heraklitovu izreku „Ćud je čovjeku njegova sudbina“ i tu uvodi pojam ethosa koji znači boravište, mjesto stanovanja:

Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das Offene seines Aufenthaltes lässt das erscheinen Was auf das Wesen des Menschen zukommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufhält.⁶⁰

Ova otvorenost u kojoj čovjek pribiva njegov je ethos, njegovo boravište. Tu se pojavljuje ono što pripada biti čovjeka, a to je briga za bitak. On pribiva u otvorenosti bitka i tu nadolazi njegov smisao i bit. Čovjek ek-zistira i na taj način osmišljava sebe. U blizini bitka on dolazi do spoznaje da je biće koje može osmisliti sebe i dati si smisao. Način na koji će on to napraviti est etičko pitanje i shodno tome proizlazi iz toga sama etika:

Soll nun gemäss der Grundbedeutung des Wortes ἠθος der name Ethik dies sagen, dass sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.⁶¹

Etika, dakle, promišlja boravak čovjeka, njegovo stan-ovanje i kao takva ona je izvorna misao koja prethodi svakom teorijskom odnošenju. To je mišljenje koje misli istinu bitka kako se ona nadaje u stanujućem boravku. Potrebno je misliti istinu bitka jer ontologija misli samo biće, a zaboravlja bitak. Vidjeli smo da je bit humanitasa eksistencija, a bit mišljenja je osmišljavanje boravka i pribivanje u istini bitka. Čovjek misli tu istinu kad pribiva u blizini bitka. Ova izvorna etika nije etički sustav ili moralne smjernice za ponašanje, nego jedno

⁶⁰ Isto, str. 17.

⁶¹ Isto, str. 18.

zvorno mišljenje koje misli bit čovjeka i istinu bitka. To mišljenje nije ni teorijsko ni praktično, to je „uspomena na bitak i ništa drugo“.⁶²

Uspomena na bitak znači da je bitak mišljen prije bilo kakvog teorijskog ili praktičnog odnošenja, nego se raz-laže kao interpretativni moment u kojem čovjek razumijeva bitak tako što ga tumači.

Stanovanje u blizini bitka smisao je bitka-u-svijetu. Tubitak kao bitak-u-svijetu znači da tubitak boravi u sebi onom najbližem, a ujedno i najdaljem. Tubitak ne može biti odvojen od svijeta, on svijetu bitno su-pripada. Dakle, tubitak gradi svoj svijet i ujedno mu daje smisao i značenje. Etička razina prethodi svakom odnošenju i refleksiji. Ona je primarni odnos čovjeka prema svijetu. Time što eksistira čovjek je etičko biće i vice versa. Izvorno mišljenje etičko je mišljenje, ali ne u smislu nekog sustava, nego u smislu primarnog odnošenja prema svijetu. Prije svakog sustava, postoji primarna razina predrasumijevanja i tumačenja koje transcendiraju svakidašnjost i *das Man* i tako postaje autentično i izvorno. Tek kad se vrati k sebi i svojem ek-sistiranju, čovjek se vraća u svoju bit i na taj način je spreman za mišljenje istine bitka.

Izvorni smisao ethosa Heidegger je upotrijebio kako bi pokazao da je smisao etike povezan s ontologijom. Naime, etika nije neki sustav, nego je ono što omogućuje svaki teorijski odnos. Ontološki utemeljena kao stav i pozicija spram sebe, drugih i svijeta, etika je primarni modus susreta sa svijetom. Taj susret proizlazi iz brige, kako smo ranije vidjeli.

Čovjeka se stvari tiču, one mu nešto znače i iz toga on nastoji učiniti nešto od sebe. Primarni susret sa svijetom je već etički susret, ako slijedimo misao ethosa. Uvijek smo već u nekoj etici jer smo uvijek već u nekom stavu.

Stanovati u blizini bitka je velika odgovornost za čovjeka. On mora od-govoriti toj blizini i prihvatiti je, na neki se način ukućiti u njoj i približiti joj se. On sam mora postati blizina, sama blizina iz koje onda nastaje smisao i značenje.

Bit humanizma upravo je stanovanje u blizini bitka i davanje smisla vlastitoj egzistenciji. Humanizam je stav i pozicija, a ne teorijski konstrukt. On proizlazi iz samog čovjeka i njegovog odnosa prema sebi.

⁶² Heidegger, M., *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb, 1996., str. 191.

Humanizam nije metafizički ustrojen i tu se ne barata kategorijama, nego je on ontološko-egzistencijalno utemeljen, a briga kao fenomen mu bitno pripada,

Kako bi se riješio nasljeđa metafizike koja je humanizam gledala kao bitno prosvjetiteljski projekt, Heidegger je odlučio humanizam smjestiti u samu bit čovjeka. Kako je čovjek biće koje bitno brine o sebi i bitku, ukoliko brine i ukoliko se vrati u autentičnost on je human, dakle pribiva u svojoj biti. Humanizam je etički fenomen i pripada samoj etici. Budući da je etika ontološki utemeljena, tako je i humanizam ontološki utemeljen. Na ovoj je razini važno primijetiti da su etika i ontologija bitno supripadne i da ne idu jedna bez druge, ali ontologija kao fundamentalna ontologija kako je razvijena u *Sein und Zeitu*.

Čovjek koji živi svoju bit human je čovjek i etičan čovjek. Ali, rekli smo već da smo uvijek u nekoj etici, ali bitno je dovesti do razine razumijevanja ovaj etički, primarni, stav kako bi on zaista i postao bitno etički. To nije toliko stvar refleksije, koliko interpretacije. Čovjek sebi tumači svoju poziciju i tako je razumijeva. Ovo je etička gesta par excellence. Iz odnosa tumačenja i razumijevanja razvija se prava etička pozicija u kojoj čovjek za sebe pronalazi smisao i postaje human. To je moguće zato što posjeduje jezik. Kroz jezik on dolazi do samorazumijevanja i jer može govoriti može uspostaviti odnos spram sebe i spram vlastite egzistencije.

Smisao je ethosa upravo to – kroz jezik dovesti brigu do razumijevanja i prihvatiti blizinu bitka kao bitno pripadnu čovjeku kao etičkom biću.

Tek nakon ovog primarnog modusa odnošenja, moguća je bila kakova teorija ili sistem i oni nastaju upravo kao posljedica ovog primarnog odnošenja. Nije to apodiktični subjekt koji kroz samospoznaju dolazi do kategorija i konstrukata, nego tubitak koji je uvijek već uronjen u svijet koje bitno pripada i u od kojeg se on ne može odvojiti u potpunosti. To je smisao bitka-u-svijetu jer tubitak jest upravo to. On se samo može privremeno distancirati i opet približvati. U ovom je ritmu smještena etika – približavanje i udaljavanje od sebe i svijeta, ali uvijek blizini bitka jer bitak omogućuje tubitak.

Kada to prihvati i kada interpretira brigu, tubitak živi uistinu etički.

Joanna Hodge jako je temeljito pristupila problematici etike kod Heideggera. U poglavlju o humanizmu tvrdi kako etika ne može biti antropocentrična. Diskusija o čovjeku je na neki način bipolarna jer se kreće od ljudskog do ne-ljudskog. Ona kaže:

If the subject of ethics is what it is to be human, and if what it is to be human is part non-human, then the subject of ethics is not simply centered on humanity.⁶³

Čovjek je podijeljen između onoga biti-ljudskim i biti-ne-ljudskim. On je na neki način podijeljen između ta dva pola. Etika se stoga širi dalje od čovjeka. Bilo kakva etička relacija prema sebi ili prema drugome uključuje moment drugosti i stoga je na stanovit način ne-ljudska. Tu je važan problem transcendencije koji se veže za čovjeka i koji je oduvijek bio definiran u opreci s onim animalnim. Hodge ističe da je Heidegger kritizirao tradicionalni koncept transcendencije kako je shvaćen metafizički, kao kategorija. Umjesto toga Heidegger govori o *Überstiegu* (prijelaz) i *Sprungu* (skok).⁶⁴

Ovi pojmovi označavaju karakter bića kakav je čovjek. On prelazi preko vlastite egzistencije time što ju tumači i razumijeva. Skok je vezan za onaj ritam koji smo ranije spomenuli od približavanju i udaljavanju od bitka. Ovo nisu metafizički, nego hermeneutički pojmovi. Metafizički pojmovi daju definitivne deskripcije gdje nema onoga što jest i kako je to opisano. Kako smo spomenuli animalno, sada možemo reći da se čovjek razlikuje od ne-ljudskih bića jest što ima odnos prema bitku, jedino čovjek može kroz jezik dati smisao svojoj egzistenciji i odnositi se prema bitku kroz fenomen brige.

Tu se javlja i problem nihilizma jer samo čovjek ga može doživjeti jer samo on ima odnos prema bitku. Zadaća je prijeći preko nihilizma ili skočiti preko njega, da se tako izrazimo, i vratiti se u svoju bit i brigu za bitak. Metafizika i nihilizam su zaboravili pitanje bitka i da bi čovjek postao human on ih mora prerasti.

Čovjek je u početku suočen s ništavilom i samo on ga poznaje, on jest na neki način u ništa. Bačenost u ništa je primarni odnos. Čovjek ga treba razumjeti i prijeći e da bi se vratio u svoju bit. Ništavila će uvijek biti, no pitanje je kako će briga preuzeti glavnu ulogu i iz toga onda nastati neki smisao.

Nihilizam i metafizika unutarne su vezani i proizašli su iz istog tla zaborava bitka. Budući da samo čovjek može biti u ništa, samo on može sebi vratiti izgubljeni smisao i postati human. Humanost je bitno vezana za bitak jer upravo je odnos prema bitku ono što čini čovjekovu bit. Metafizičke kategorije više nisu dovoljne i potrebna je fundamentalna promjena paradigme da

⁶³ Hodge, J., *Heidegger and Ethics*, 1995, str. 72.

⁶⁴ Isto, str. 72.

bi čovjek postao čovjek. Etika koja bi to omogućila ne smije biti metafizička, nego mora proizlaziti iz same biti čovjeka, iz njegove humanosti. Takva je etika hermeneutička i ontološka ujedno, originalna etika koja prethodi bilo kakvom teorijskom odnosu.

Veliki je problem veza metafizike i nihilizma. Uporno korištenje metafizičkog jezika onemogućava dovršetak metafizike i prevladavanje nihilizma. Za to je potrebna promjena paradigme, a to znači promjena jezika. Čovjek mora početi misliti o susretu sa samim sobom i sa drugim bićima, ali prije svega o relaciji prema bitku. To je ono što je zaboravljeno. Već smo ustvrdili da je ta relacija primarna, čovjek je ne mora producirati i samo zato on može imati odnos prema nihilizmu. Nijedno drugo biće nije suočeno s ništavilom. Nasljeđe metafizičkog mišljenja i nihilizma je nešto s čim se čovjek mora suočiti i prevladati.

Potrebna je promjena od metafizike kao reduktivne i restriktivne prema metafizici koja je oznaka tranzicije od distorziranog mišljenja.⁶⁵

Heidegger će postaviti pitanje „Što je metafizika?“, a Hodge će pitati „Što je etika?“. Njen je odgovor da je etika više nego samo etička i više nego samo vezana za čovjeka i ljudskost.⁶⁶

Tranzicija o kojoj Heidegger govori moguća je tek kad je već obavljen ničeanski *silazak* (*Abstieg*), kad su napuštene kategorije od kojih je transcendencija jedna i kad se vratimo u kontekst ljudske egzistencije.⁶⁷

Ono što Hodge želi reći da je potrebno napustiti tradicionalne metafizičke kategorije koje i etiku čine puko metafizičkim sistemom koji je antropocentričan i isključiv. Prijelaz od takve metafizike i nihilizma je moguć kad se vrati pitanje o biti čovjekove egzistencije i njegove veze i odnosa prema bitku. Ničeanski silazak je silazak ka čovjekovu i njegovom smislu i biti koji je oslobođen bremena metafizike koja je zakrivala njegov smisao i činila ga bićem koje se ne može razumjeti.

Ovaj nihilizam mora se shvatiti kao imanentan čovjeku, to nije nešto što je nastalo izvan njega. Nihilizam je bitno pripadajući čovjeku kao biću koje ima odnos prema bitku. Lokus zaborava bitka sam je čovjek, to je njegova odgovornost i samo kad je prihvati moći će prevladati nihilizam. Zato se mora pitati o sebi, svojoj egzistenciji i bitku.

⁶⁵ Isto, str. 76.

⁶⁶ Isto, str. 76.

⁶⁷ Isto, str. 76.

Sa zaboravom bitka, čovjek je došao do ništavila. Zato se on mora vratiti u blizinu bitka i kroz jezik razumjeti tu relaciju i osmisliti sebe i svoj život.

Hodge tvrdi da su s krajem filozofije i metafizike, metafizika i nihilizam postali nepriznata etika u kojoj ljudska bića žive u odnosu prema sebi, drugima i prema bitku. Ovo nije najpoželjnija etika kao oblik života. To je etika kao način suočavanja sa, neka vrst akomodacije s postojećim silama i relacijama.⁶⁸

Suočavanje s metafizikom i nihilizmom suočavanje je s onim što znači ljudskost i biti čovjekom. Odbacivanje humanizma kao odgovora na pitanje što znači biti čovjekom je način prevladavanja nihilizma. Vidjeli smo što za Heideggera znači bit humanizma – to je povratak u svoju bit i briga za bitak. Humanost znači biti u blizini bitka, ek-sistirati i osmišljavati svoju egzistenciju. Time je moguća i drugačija etika – ona koje će donijeti na vidjelo sau bit čovjeka, a to je njegov odnos prema bitku.

Ono što zahtijeva prevladavanje nihilizma ponovno je stavljanje u vezu onog ništa s bitkom. Prvi je korak shvatiti da je ništavilo imanentno čovjeku i nije nešto što je izvan njega. Potrebno je preuzeti odgovornost za ništa, jednako kao i za bitak. Jednako tako da bi se prevladao nihilizam potrebno je se vratiti bitku.⁶⁹

Na stanoviti način ovo je dvostruka operacija – prihvaćanje ništa i prihvaćanje bitka. Ovo nasljeđe metafizike i nihilizma se može prevladati jedino kad se čovjek suoči s ništa koje ga čini, a ujedno se postavi pitanje o bitku. Ta dva procesa unutarne su vezana i neodvojiva. Jedno proizlazi iz drugog.

Hodge ističe tehniku kao ono koja prevladava u modernom dobu i koja je preuzela mjesto sustava i koja je donijela rast nihilizma i stvorila vrstu humanizma u kojoj je čovjek sličan čovjeku i ne vidi se neka razlika.⁷⁰

Upravo je svijet tehnike pridonio zaboravu bitka u kojem je zaboravljena individualnost, a time i razlika između ljudskih bića. Tehnika je takav sustav koji sve nihilizira i izjednačava, u kojoj čovjek nema svoje mjesto, nego je samo dio veće slike koja je zaboravila bitak.

⁶⁸ Isto, str. 79.

⁶⁹ Isto, str. 77.

⁷⁰ Isto, str. 80.

Čovjek postaje samo sredstvo i resurs, a tehnika je dominantna paradigma koja sve uvlači u voj stroj i tako vlada čovjekom i prirodom. To je nehumanost i bezavičajnost za čovjeka. On se mora vratiti u svoju bit, individuirati se i osmisliti se.

Jer samo čovjek može osjetiti gubitak tla i smisla, a doba tehnike i nihilizma je upravo to. Otuda razne paradigme i religije koje nastaju kao potraga za izgubljenim smislom i zavičajem. No, za istinski humanizam potreban je povratak svojoj biti koju čini i ništa, no to ništa je samo oblik ek-sistiranja bića koje živi u blizini bitka. Ništa ne smije prevladati, s njim se mora suočiti kao dijelom egzistencije. Čovjek mora uvijek iznova osmišljavati sebe i vraćati se k sebi – to je permanentan proces. Čovjek je upravo biće procesa, uvijek na putu-ka sebi i bitku koje nikad potpuno ne razumijeva jer totalna interpretacija bi značila smrt. Dok je živ, čovjek razumijeva i tumači. Ovaj proces interpretacije jedan je od načina suočavanja s ništavilom. Dok god nastoji razumjeti, čovjek je bliže bitku. Kad koristi jezik i suočava se sa samim sobom, on je bliže bitku, a to je smisao njegove egzistencije. Smisao interpretacije i hermeneutičke etike jest da su one uvijek u nastajanju – sa svakim novim bićem rađa se nova interpretacija i svaki čovjek tumači na drugačiji način. Ovaj moment različitosti je jedan od važnijih za takvu etiku koju ovdje želimo prikazati i razumjeti. Mnoštvo interpretacija i mnoštvo razumijevanja kojima je zajedničko da proizlaze iz jezika. Osmišljavanje jest proces koji nastaje interpretacijom i razumijevanjem. Hermeneutička etika i etička hermeneutika – tako bismo mogli reći jer se radi o položaju i stavu spram sebe, drugih i bitka. Pri-bivanje je tumačenje. Ethos je ontološko-hermeneutički pojam i etika je hermeneutička jer se proces razumijevanja i zauzimanja pozicije uvijek iznova događa.

Za humanizam je vezan pojam bezavičajnosti kojim je Heidegger označio razdoblje nakon II. Svjetskog rata i ekonomsku krizu. No, Hodge ističe kako je Heidegger zaboravio na etiku, iako nije zaboravio na metafiziku. Horor Velikog rata Heidegger nije adresirao.⁷¹

Ono što on kritizira je zaborav europske tradicije da prepozna bezavičajnost u odnosu spram zaborav bitka. Jer taj je zaborav upravo vezan za bezavičajnost. Čovjek je izgubio svoje mjesto i tlo pod nogama i zapao u nihilizam.

Potrebno je postaviti pitanje o bitku i o smislu egzistencije u dobu nihilizma.

⁷¹ Isto, str. 82. U ovome tekst nećemo se baviti Heideggerovim odnosom spram nacizma jer smatramo da je to izvan filozofije i etike kakvu smo je ovdje prikazali.

Tišina oko Holokausta za Hodge je prisutna i u *Brief uber den Humanismus*. Za nju, taj tekst ima dva zaključka: prvi se tiče tranzicije filozofije u neku drugu vrst mišljenja, a drugi je koekstenzija filozofskog istraživanja kao ontologije s etičkim istraživanjem. Ovaj silazak u privremenost jest kretanje od metafizičke apsolutnosti do etičke kontingencije.⁷² Ova privremenost ključni je pojam jer se od metafizike došlo do etike, ali ne kao sustava, nego ka pozicije koja je kontingentna, dakle promjenjiva i uvijek u nastajanju. Nikad ne može biti konačni sustav jer se sa svakim novim licem javlja novo tumačenje.

Ono što je potrebno da bi se čovjek vratio k sebi jest oslobađanje jezika. To je moguće ako mu se ne nameću logika i gramatika, nego jezik u svojoj izvornoj formi, kao govor bitka. Taj govor ne podliježe pravilima logike i gramatike, nego je izvorno hermeneutičan, dakle tumači se i raz-laže kroz govor bitka kojeg čovjek mora slušati i prepoznati kao sebi pripadan e da bi se vratio u svoju bit.

Jezik treba osloboditi tehničke interpretacije koja prevladava u doba nihilizma i vratiti ga u etičku interpretaciju koja je imanentna čovjeku kao biću koje ima odnos spram bitka.

Kako i Hodge ističe, njena interpretacija je usmjerena na Heideggerovu kritiku tradicionalnog mišljenja kao etičkog momenta u njegovoj filozofiji. Heidegger afirmira formu mišljenja koja je drugačija od znanstvenog istraživanja i koja je apriorna bilo kakvoj distinkciji između praktičnog i teorijskog mišljenja.⁷³ Kao što smo već vidjeli, takva je forma etička forma koja prethodi svakoj diviziji na praktično i teorijsko i bilo kakvom sustavu, nego je primarni modus mišljenja bitka i ethosa kao pribivanja u blizini bitka.

Smisao pribivanja u blizini bitka etička je problematika kako se ona nadaže u svojoj izvornosti i apriornosti. Potrebno je rasvijetliti samu bit čovjeka kao bića koje se brine za sebe i za bitak. Tek iz tog je odnosa moguće uspostaviti etiku kao ontološko-hermeneutičku poziciju koja poštuje različitost i otvorenost.

Oslobađanje jezika preduvjet je za ljudska bića da razviju odnos prema sebi koji je izvan kontrole tehnike. Jer jezik tehnike porobljava i izjednačava sve ka i nihilizam. U njemu se zaboravlja sama bit čovjeka i njegov jezik je uvučen u matricu koja zaustavlja istinski govor bitka. Ovo izbijanje tehničkih odnosa u njihovoj punoj snazi je samo znak emanacije bitka, ali

⁷² Isto, str. 83.

⁷³ Isto, str. 86.

zaborava bitka. U tehnici se taj zaborav najbolje očituje. Subordinacija mišljenja bitak vanjskim svrhama je znak zaborava bitka i gubitka dimenzija izvan ljudskog djelovanja.⁷⁴

Drugačija forma mišljenja koju je Heidegger pokušao razviti (mišljenje bitka) više odgovara ambigvitetu i multiplim dimenzijama bitka, za razliku od tehničkog mišljenja koje je jednodimenzionalno i sve svodi na jednu strukturu. Ono što je jako važno i pomalo filozofsko-politički relevantno jest da je Heidegger odbacio i javno i privatno kao sfere u kojima bi se odvijalo mišljenje. On je zato govorio o ek-sistenciji koja je i privatna, ali i politična jer je individuirana, ali je ipak i bitak-u-svijetu. Ek-sistencija je bitan modus življenja čovjeka. On pribiva u blizini bitka i njegova je privatnost u tom smislu ovaj odnos s bitkom, ali je ujedno i javna jer je čovjek nužno i bitak-u-svijetu. Javnost nije samo das Man, nego i prosječna svakidašnjost u kojoj se čovjek uvijek nalazi i s kojom se mora nositi. On jest političko biće na način da egzistira između privatne i javne sfere i uvijek je nekako između njih. To na neki način neodređeno mjesto koje je mjesto u najvišem smislu je ethos. Ethos je pribivanje u bitku i u ništa. Čovjek je podijeljen između bitka i ništavila, između javnog i privatnog i uvijek balansira između tih krajnosti i ta dinamika kretanja je etička dinamika – uvijek iznova zauzimati poziciju i tražiti mjesto.

Jezik je taj medij koji pomaže čovjeku da pronađe svoje mjesto. Ovaj jezik, kako ističe Hodge, koji kreira nove životne forme jest etički jezik.⁷⁵ Etički jezik je oslobođen bilo kakve metafizike ili teorije i prethodi bilo kakvom sustavu. To je izvorni modus govora kojim se čovjek skrbi o sebi i o bitku. To je ujedno i hermeneutički jezik jer čovjek uvijek kroz jezik tumači i nastoji (se) razumjeti. Pitanje o humanizmu rađa, dakle, etički jezik koji odgovara onome što smo dosad pisali da je Heideggerova etika kritika klasične metafizičke etike. Ovaj jezik je medij između čovjeka i bitka. On samo kroz jezik može zauzeti stav i poziciju i pribivati u blizini bitka.

Etičko-hermeneutički jezik je preduvjet za bilo kakav odnos i iz njega se rađa bilo kakav stav.

Humanizam koji proizlazi iz metafizike takav je koji koncipira čovjeka kao stabilnu strukturu koja je nepromjenjiva. Za razliku od toga, humanizam koji počiva na etičkom jeziku shvaća čovjeka kao kontingentno biće koje je stalno u procesu nastajanja i koji se uvijek iznova uspostavlja i traži. Čovjek je projekt – on vremenuje sebe i bitak i tako stvara etiku koja je

⁷⁴ Isto, str. 86.

⁷⁵ Isto, str. 88. Ovo je ključno mjesto za nas u tekstu Joanne Hodge. Etički jezik je ono o čemu smo dosad pričali. Dakle, jezik koji je oslobođen metafizike i koji prethodi bilo kakvom sustavu.

slobodna od svih sustava, nego je uvijek u procesu označavanja i interpretacije. Etika koja nikad nije dovršena.

Povratak k mišljenju i kritika tehnike je korak ka svijetu koji nije podijeljen na privatnu i javnu sferu. To je prekid s ustaljenim modusima komunikacije. Jezik tehnike razdvaja svijet na umjetnost, s jedne strane, i domaći svijet, s druge strane. Ta stroga podijeljenost na privatno i javno je pogreška jer bitak-u-svijetu ne poznaje tu podjelu, Postoji das Man kao prosječna svakidašnjost u koju je čovjek bačen, a postoji i individuacija, ali nikad totalna, jer to bi bila smrt. Riječ je o stalnom prelaženju i prevladavanju svakidašnjosti i povratku u sebe. To je permanentan proces kojeg može prekinuti samo smrt.

Heidegger nudi formu jezika koji je neovisan o prethodno danima svrhama. Ta forma je nazvana *Dichten* i Heidegger ju pronalazi u poeziji.⁷⁶

Jezik je medij kroz kojeg novi oblici života dolaze na vidjelo i koji omogućuju čovjeku da izrazi svoju bit. Takav pjesnički jezik nije u opreci s nekim praktičnim ili teorijskim, nego tehničkim. Jezik poezije izvorni je jezik kojim se dodiruje bitak i daje smisao svijetu. To ne znači da je poezija samo ono što pjesnici stvaraju, ovaj je jezik dostupan svima koji se vrte k sebi i omoguće jeziku da progovori kroz njih. To je etički jezik, kako smo već ranije ustvrdili.

Da bi ovaj jezik bio zaista etički, potrebno je osloboditi se zarobljavajućih formi jezika tehnike i metafizike koji počivaju na oprekama. Ono što nudi etički jezik jest različitost i otvorenost, proliferacija raznih značenja i interpretacija.

Pitanje o čovjeku zakriveno je raznim oblicima humanizama koji su pokušali dati definiciju čovjeka. Ne treba nam definicija izvan čovjeka, čovjek sam sebi daje značenje i smisao kroz jezik i tako što se brine za sebe. Kroz povijest metafizike pratimo razna određenja čovjeka, no ona samo zamagljuju bit čovjeka i njegov smisao. A njegov smisao je ek-sistiranje u blizini bitka. To je pravi humanizam koji osvjetljuje čovjekovu bit.

Humanizmi zasnovani metafizički zakrivaju pravu čovjekovu bit i zadatak je fundamentalne ontologije da to rasvijetli. Redukcija jezika na tehniku je donijela zaborav same biti čovjeka. On sam se bi mora vratiti izgublenu bit tako što će ek-sistirati, dakle, pribivati u blizini bitka i brinuti se za sebe i bitak. Ovaj je etički jezik pokazatelj da je Heidegger itekako mislio na etiku i etički mislio svoju filozofiju. Promjena paradigme u etički, a prije svega s usmjerenjem na jezik jest doista pokazatelj položaja etike u Heideggerovoj filozofiji.

⁷⁶ Isto, str.88.

Prelaženje iznad bezavičajnosti moguće je kad se prekine s jezikom tehnike i kad se vrati jezik bitku. Ono što Heidegger predlaže jest da se pronade aktivnije mjesto koje je ujedno stanovanje i ne toliko reducirano samo na čovjeka, nego na sva bića koja nastanjuju svijet. Čovjek ima svoje mjesto u blizini bitka i tu se treba nastaniti da bi vratio izgublenu bit. To je prava etička relacija, kako kaže i Hodge.⁷⁷ Etika kako je zamišljena izvorno s obzirom na čovjekovu bit je jedina etika koja može ponuditi čovjeku mjesto u svijetu zajedno s drugim ne-ljudskim bićima koja nastanjuju svijet. Iako jedino čovjek ima odnos prema bitku, on ujedno ima odnos prema ne-ljudskim bićima i prema njima ima odgovornost jer jedino on može artikulirati svoj stav.⁷⁸

Kako ističe Hodge⁷⁹, Heidegger razlikuje humanizam i mišljenje o čovječnosti. I on smatra da je mišljenje o čovjeku u relaciji s bitkom plodonosnije od dogmatskog humanizma. Naime, humanizam misli čovjeka kao subjekt odvojen od svijeta koji onda za sebe gradi vrijednosti. Za razliku od toga mišljenje kako ga Heidegger vidi misli čovjeka u vezi s bitkom i drugim bićima u svijetu i tako nudi jednu etiku koja je uključiva i ne počiva na distinkcijama i dihotmijama, nego uzima u obzir svijet i okolinu u svojoj cijelosti.

Nadaže, Hodge naglašava kako je Heidegger vidio svoju ontologiju kao etiku⁸⁰ za razliku od etike kao koda koji je nametnut kao smjernica za ponašanje. Etika kako je Heidegger vidi vraća čovjeka u njegov odnos prema bitku za koji on treba preuzeti odgovornost. Ontologija je originalna etika za Heideggera i to je vidljivo u *Brief über den Humanismus*, kako smo pokušali dosad pokazati.

Heidegger koristi drugu vrst mišljenja kako bi objasnio što zaista znači biti human, biti čovjek. Jednostranu upotrebu formalne logike on naziva iracionalizmom. Svoju suprotstavljenost vrijednostima on ne vidi kao odbacivanje vrijednosti, nego kao odbacivanje subjektivizma koji je utkan u bilo koji sustav vrijednosti, kako logički, tako i etički.⁸¹ Takvi sustavi zaista počivaju na subjektivizmu jer pretpostavljaju apodiktični subjekt koji stvara vrijednosti iz sebe nasuprot svijetu i da onda taj svijet prima vrijednosti kao objekt. Takav shematizam subjekt-objekt je, kako smo i ranije vidjeli, prva meta Heideggerove kritike.

⁷⁷ Isto, str. 96.

⁷⁸ Nećemo se ekstenzivno baviti problematikom ne-ljudskih bića, no pozorno čitanje iznosi na vidjelo da etika kod Heideggera uključuje i ne-ljudska bića, kako je i Hodge primijetila. Danas postoji brojna literatura upravo o toj problematici, ali i ekologiji i ostalim suvremenim preokupacijama koje se daju iščitati iz Heideggerove filozofije.

⁷⁹ Isto, str. 99.

⁸⁰ Isto, str. 99.

⁸¹ Isto, str. 98.

Upravo je iz takvog shematizma nastao nihilizam. Nadalje, za Heideggera ostaje otvoreno pitanje Boga jer čovjek ima odnos prema svijetu i nije odvojen od njega jer indiferentnost spram Boga je jedan oblik nihilizma.⁸² Bog je ovdje mišljen kao prisutnost u svijetu, a ne kao neka transcendentna instanca koja izvana djeluje na čovjeka. Bog pripada svijetu kao i čovjek i čovjekov odnos spram Boga je jednako važan kao i odnos spram bitka.

Kako kaže Hodge jedino u odnosu spram bitka i blizine spram njega, može postojati pitanje o Bogu, to je kao osjećaj svetosti kojeg šalje bitak.⁸³ Ovaj osjećaj svetosti nije opterećen kršćanskim značenjem tog pojma, nego je sveto u smislu blizine bitka i osjećaja nečega ujedno izvan i unutar čovjeka, kao neki zov koji postavlja pitanje o tome što znači biti blizu bitka. Od te blizine čovjek osjeća prisutnost nečega što nije on sam ni druga bića u svijetu, nego nešto jače i snažnije.

Tu opet dolazimo do ethosa jer to je osjećaj nečeg božanskog u svom izvornom grčkom značenju. Osjećaj nečeg božanskog je ta prisutnost bitka i njegova blizina. Danas je to ometeno nihilizmom i tehničkim mišljenjem, no čovjek se mora vratiti u svoju bit i blizinu bitka. On sam mora postati prisutnost u svijetu i briga za bitak. Osjećaj božanskog nije nešto religijsko i metafizičko, nego etičko. To je kao *daimon*, neka jača prisutnost koja izvlači iz čovjeka njegovu bit, a to je njegova prisutnost, koja je ujedno daljina jer on pribiva u onome što mu je najbliže, a ujedno i najdalje. Onaj zov savjesti jest taj osjećaj božanskog jer jedino čovjek može osjetiti odgovornost pred sobom i pred drugim bićima. Jedino čovjek može imati savjest i brigu za sebe i druge i odlučiti, a to je važno odlučiti, dakle rasvijetliti svoju ek-sistenciju i živjeti etički.

Nije to ni ateizam ni religija, nego neki put između toga koji pokušava vratiti etički smisao čovjeka, a to je njegova bit. Ovaj put između je neko stajanje u ništa, a opet u bitku iz kojeg je moguć bilo kakav odnos prema sebi i drugima.

Moment odluke moment je etičke geste kojom sebi čovjek rasvjetljuje put prema bitku i drugim bićima. On se vraća u sebe i u tom silasku k sebi, on postaje ono što jest. Ethos kao prisutnost onog božanskog je ono u čemu čovjek pribiva, on jest negdje između životnije i Boga. On je taj prijelaz i samo on može taj prijelaz živjeti. Ovaj ničeanski moment u

⁸² Isto, str. 98.

⁸³ Isto, str. 99.

Heideggerovoj filozofiji je odgovor na nihilizam i jezik tehničkog mišljenja. Pravo i izvorno etičko mišljenje misli ovaj prijelaz i bezdan nad kojim čovjek hvata dah i nastoji se osmisлити. Traženje mjesta u svijetu pripada čovjeku i on se mora približiti bitku i odgovoriti na zov savjesti kako bi postao odgovorno i etičko biće. Nikakva religija i nikakva metafizika ne mogu zamijeniti ovaj primordijalni odnos čovjeka prema bitku i samo se u toj prisutnosti otkriva prava čovjekova bit.

Humanizam je dugo zakrivao ovu čovjekovu bit i Heidegger je u kratkom pismu pokušao pokazati što znači biti human, što znači bit čovjeka. Naravno, to je samo jedan od mogućih odnosa i razne filozofije nude razne pozicije, ali u ovoj jednostavnoj koncepciji pribivanja u blizini bitka otkriva se zaboravljeni smisao čovjeka kao bića koje može odgovoriti zovu božanskog i demonskog. U tom vraćanju k sebi, čovjek odgovara svom smislu i postaje sam svoj smisao. Ne može se dugo izdržati u besmislu i ništavilu, ali važno je ne ostati u bačenosti, nego uvijek iznova iz nje izlaziti i projektirati u budućnost. Čovjek kao vremenito i povijesno biće može nadvladati tu bačenost i otkriti svoju bit.

Ako se ostave neispitane tehničke relacije, etika ostaje kod i sustav smjernica za ponašanje. Tek kad čovjek preuzme odgovornost za sebe i svijet koji nastanjuje moguće će biti prevladati tehničko-nihilističku paradigmu. Za promjenu od pukog življenja do stanovanja potrebno je shvatiti odnos prema bitku i tako živjeti.

Herman Philipse ističe kako je etika u središtu *Brief über den Humanismus* i da je ono destruktivno prema teoriji morala. On smatra da Heidegger vidi tu problematiku tako da moralni sustavi nisu vrijedni za čovjeka osim ako nisu poslani od bitka kao transcendentnog entiteta koji je zakriven u ljudskoj povijesti i koji šalje povijesne epohe i za čovjeka stvara povijest.⁸⁴

Već smo vidjeli da je čovjek povijesno i vremenito biće koje se uvijek projicira u budućnost koja nije linearni slijed, nego su prošlost, sadašnjost i budućnost povezane u krug kojeg tvori bitak i samo spram bitka čovjek može stvarati povijest i biti povijesno biće. Iako Philipse uspoređuje Heideggerovu etiku s religioznim shvaćanjem etike, postoji ključna razlika, a to je da nasuprot religije koja izdaje zapovijedi i smjernice za ponašanje, Heideggerova etika to ne nudi. Takva heterogena etika na neki način razara teoriju morala uvodeći bitak kao moralni monopol, ali koji nema moralna pravila. Kao što smo rekli, to nije sustav, moralni sustav, koj bi imao upute za ponašanje. Tu ne postoji kategorički imperativ. Čovjek sam sebi gradi

⁸⁴ Philipse, H., „Heidegger and Ethics“, u *Inquiry* 42, str. 440

poziciju spram bitka i kroz tumačenje uvijek iznova različito razumijeva. Ova heterogena etika uključiva je i otvara prostor i za ne-ljudska bića.

Čovjek mora postati autentičan i to se sastoji u tome da čovjek bude slobodan i da bira birati, kako kaže Philippe⁸⁵. Sebstvo koje se budi u zovu savjesti je upravo ono koje bira. Čovjek je biće koje može izabrati i odlučiti se. To nije problem slobodne volje, jer o volji nije riječ, nego upravo o izvorno biranju u kojem je čovjek nagovoren od strane bitka kroz zov savjesti. Briga je izbor i kroz brigovanje čovjek izabire i odlučuje.

Entschlossenheit ili odlučnost je svojstvo čovjeka i on tu nije ometen normama ili vrijednostima, nego ih sam sebi stvara.

Autentične odluke nisu vezane bilo kakvim standardom suđenja ili tradicijom, nego se rađaju uvijek u novoj situaciji u kojoj se čovjek nalazi, one su uvijek nove. Slobodne individualne odluke temelj su etike. Tu je potrebno biti oprezan s relativizmom, ali ako ga uzmemo u smislu da to znači odnos, relacija, onda to ima smisla. Jer mnogo toga leži u odnosu spram bitka i tek iz tog odnosa moguće je se sabrati i odlučivati, dakle, rasvjetljivati odnos spram bitka, sebe i drugih.

Ethos shvaćen kao fenomen u kojem čovjek dolazi do svoje biti, u ovom Heideggerovom tekstu je temelj jedne etike koja ne podliježe fundacionalizmu i moralizmu, nego je heterogena i otvorena za različitosti.

Čovjek kao biće jezika i kao biće koje može shvatiti relaciju su temelj takve etike i odlučnost s kojom čovjek pristupa sebi i svijetu svaki put iznova su pokazatelj da etika može biti utemeljena ontološki, imajući u vidu bitak.

Zov savjesti i briga su ključni pojmovi takve etike jer se iz njih rađa autentičnost.

Ek-sistiranje u blizini bitka je svojstveno samo čovjeku jer samo on može razumjeti taj odnos i svoju bit. Stoga on ima veliku odgovornost spram sebe, ali i spram drugih, neljudskih bića. Ovako zamišljena etika ne uzima čovjeka u prvi plan, samo ističe njegovu ulogu čuvara bitka i drugih bića. Čovjek može odlučiti hoće li ek-sistirati, dakle živjeti iz svoje biti ili će ostati u bačenosti i mraku svakidašnjice. Potrebne su odluke, drugim riječima, konstantno rasvjetljavanje svoje pozicije u svijetu i životu s drugim bićima.

⁸⁵ Isto, str. 454.

4. Heideggerova etika i hermeneutika: kritika klasične etike

Vidjeli smo u prvom poglavlju kako je Heidegger izvršio kritiku subjekta i klasične etike. U ovom ćemo se poglavlju još detaljnije pozabaviti time. Osvrnut ćemo se, najprije, na Aristotelovu etiku iz koje je Heidegger crpio svoje teze. Povezat ćemo pojmove *ousie* i *parousie* s Heideggerovim konceptom brige i tako pokazati da je prisutnost jedna od temeljnih pojmova koje je Heidegger preuzeo od Aristotela i utkao ih u svoju etiku. *Parousia* kao prisutnost vezana je za tubitak i njegovo pribivanje u blizini bitka i prosječnoj svakidašnjosti. Tubitak egzistira kao prisutnost u svijetu. Ovaj prefiks *-pri* je ključan jer to je taj modus egzistencije koji je svojstven samo čovjeku. Onda ćemo se osvrnuti na Kantovu koncepciju metafizički utemeljene etike i kako je ona zamišljena kao normativna s kategoričkim imperativom u središtu i subjektom koji stvara i proizvodi norme.

Vidjet ćemo kako je Heidegger kritizirao Kantovu etiku kao sustav i uveo potpuno novo shvaćanje etike koje počiva na hermeneutičkom razlaganju svakidašnjosti i pribivanja u blizini bitka.

Kritika subjekta koju smo pokazali u prvom poglavlju bit će još malo nadopunjena i osvijetljena jer je bitno uvidjeti važnost te kritike za Heideggerovu etiku. Dihotomije su ukinute i otvoren je prostor za različitost.

Etika i hermeneutika imanentno su vezane i nema jedne bez druge.

Pogledat ćemo i kako stvar stoji s Aristotelovim spisima *O duši* i *O tumačenju* te ćemo ih povezati s Heideggerovim čitanjem istih i kako je on crpio svoju kritiku upravo iz Aristotela. Aristotelova etika i metafizika sad su protumačene hermeneutički i ontološki kako bi se vratila njihova izvorna bit koja je zakrivena kroz povijest metafizike.

Heidegger je na svoj način interpretirao Aristotela i da mu novo značenje u svojoj etici i hermeneutici utemeljenima fundamentalno ontološki. Vidjeli smo već da su etika i ontologija nužno vezane jedna za drugu i kako se prožimlju u Heideggerovoj filozofiji.

Kritika kantovske etike i prihvaćanje aristotelovske etike bit će glavne teme ovog poglavlja. Iz njih onda slijedi problematika petog poglavlja, a to su dekonstrukcija i Derrida koji je preuzeo mnogo toga iz Heideggerove etike, a to su otvorenost, različitost i kontingencija.

Heidegger je zamislio svoju kritiku subjekta kao kritiku klasične metafizike. To je prije svega osvrt na Descartesovu dihotomiju subjekta i objekta te onu duše i tijela. Cogito me cogitare kao svjestan sam sebe dok mislim je ključna stvar u Descartesa. To znači da je subjekt svjestan sebe dok misli. Njemu su poznati sadržaji vlastitog mišljenja.

No, problem je kako taj subjekt proizvodi te misli, otkud one dolaze? One moraju na neki način biti u svijetu prije subjekta da bi ih on mislio. Kako proizvoditi misli iz sebe bez svijeta? Cogitationes su sadržaji mislećeg subjekta i kao takve njemu pripadaju. Ali, one su objektivirane i svijet tako postaje objekt, proizvod svjesnog subjekta. Podjela na subjekt i objekt je prva tema na koju Heidegger obraća pažnju jer je bitno vidjeti da je ta dihotomija neodrživa. Subjekt je odbačen i govori se o tubitku, dakle biću koje egzistira u svijetu i nije od njega odvojen, nego mu bitno pripada. On jest svijet i svijet jest tubitak. Misao nije primarna, nego raspoloženje, ugođaj – način na koji tubitak susreće svijet. Mišljenje nije proizvod, nego tubitku bitno pripada kao biću koje pribiva u blizini bitka. On ima jezik i zato može misliti. Samo kroz jezik njemu svijet i on sam postaju bliski i stvarni.

Podjela na dušu i tijelo jednako je problematična jer nije jasno kako to da subjekt može funkcionirati u tako shizofrenoj situaciji u kojoj su mu njegove vlastite misli odvojene od tijela. Tek je s Nietzscheom tijelo dobilo primat kao ono koje može misliti tako što nije odvojeno od uma. Svijest je samo naknadni fenomen kojeg mi tumačimo, sve potječe od tijela i tijelo se (be) tumači i razlaže. Duša i tijelo nisu dva odvojena entiteta, nego djeluju kao cjelina i nadopunjuju jedno drugo. Atomizam duše je viđenje koje su dugo zadržavali filozofi poput Descartesa, Leibniza i drugih: duša je sila koja upravlja djelovanje prema racionalno kalkuliranim vrijednostima. Ovi filozofi smatrali su da nema ništa bazičnije od duše. Duša je atomon: nedjeljiva individua odvojena od tijela. Nietzsche će napasti upravo tu poziciju, jer tijelo je nužno povezano s dušom – tijelo je samo-izlaganje duše i njenih afekata.

Atomistička duša je bila postavljena kao ono što čovjeka razdvaja od drugih životinja: za razliku od životinja koje postupaju prema instinktu, čovjek može djelovati prema vrijednostima. Nietzsche kritizira upravo ovakvo shvaćanje vrijednosti. On smatra da je ova karakterizacija nastala zbog ljudske potrebe za atomističkom deskripcijom. Odbacivanjem atomističke teorije, mora postojati neki drugi način da se opiše ljudska duša. Mora postojati nešto više što operira dublje od ovako zamišljene duše i što nas razdvaja od životinja. Nietzsche smatra da duša umire zajedno s tijelom, te da ne postoji nešto kao „besmrtna duša“ kako je to zamislilo kršćanstvo. U prevrednovanju svih vrijednosti on napada upravo

kršćanstvo te povezuje dušu sa smrtnim tijelom. Duša nije nedjeljiv entitet, nego je kompleksan spoj afekata i nagona. Upravo su nagoni ono bitno prema čemu subjekt djeluje. Nagoni pripadaju čovjeku kao biću instinkta. Volja je jedan takav nagon koji nije drugo, doli bit čovjeka. Volja za moć pripada duši kao kompleksnom fenomenu. Tijelo interpretira te nagone te kao takvo nužno je povezano s dušom. Heidegger je upravo od Nietzschea preuzeo ovo shvaćanje duše i desupstancijalizaciju subjekta. Subjekt nije atomon, nego je sjecište raznih proliferacija i značenja.

Kritika dekatrovskeg subjekta kritika je metafizike koja je zaboravila tijelo i odvojila ga od duše. Zato Heidegger ne govori o subjektu, nego o tubitku kao biću koji egzistira kao prisutnost, i tjelesna i duševna u isto vrijeme. Ne prethodi jedno drugome, tijelo duši ili duša tijelo, nego su oboje sinkronizirani u jednom biću, a to je tubitak kao pribivanje.

U tekstu naslovljenom „Koncept duše kod Aristotela, Nietzschea i Schelera“, autorica je pokušala prikazati povezanost trojice filozofa i njihovu sličnost u shvaćanju ljudske duše. Referirajući se na suvremene autore poput Josh Michaela Hayes, Marthe Nussbaum, Charlotte Witt i Ronalda Polanskog, koji su pokušali rasvijetliti koncept duše kod Aristotela, autorica je povezale njihove analize s Heideggerovim shvaćanjem tubitka, koje je mnogo duuguje Aristotelu.

Josh Michael Hayes referira se na Heideggerov seminar o Aristotelu „u kojem je razmatrana duša kao princip života. Problem je kako koncept duše odgovara Heideggerovom shvaćanju faktičnosti. To pitanje Heidegger je našao i kod Augustina koji kaže „*facticia est anima*“. Dakle, ljudska je duša stvorena od Boga.^{86,87}

Faktičnost nije shvaćena kao stabilna prezentnost i stoga može biti objekt fenomenološkog istraživanja, jer je temporalna. Tubitak je prvenstveno i primordijalno bačen u svijet te egzistira kao briga. „Život je shvaćen kao ono što se ima, što se izlaže. Heideggerova interpretacija sposobnosti duše upravo je ovo primordijalno „imanje“ života. Faktičnost je primarno posjedovanje (*Vorhabe*) onog *nešto* što zovemo živim. Ovo imanje života je određeno njegovim susretom sa svijetom: upravo to je smisao da je tubitak bitak-u-svijetu. Slično kao i tubitak, duša je kod Aristotela bačena u svijet.⁸⁸ Jedino tako može egzistirati kao

⁸⁶ Josh Michael Hayes, „Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's "De Anima"“, 2007., str.265.

⁸⁷ Miličević A., „Koncept duše kod Aristotela , Nietzschea i Schelera“, *Znakovi vremena*, god. XVII., br. 64, 2014., str. 68.

⁸⁸ Isto, str.288.

princip života i živih bića. Duša je bitak čovjeka shvaćena kao ono što pripada svijetu u kojem se nalazi.“⁸⁹

Faktičnost tubitka ključni je egzistencijal, a faktičnost znači imanentnu povezanost duše i tijela. Tijelo je shvaćeno kao subjekt duše, no ne u klasičnom smislu subjekta i subjektnosti, nego aristotelovski kao materija pripadna duši. „Spoj materije i forme je jedinstvo u kretanju prema krajnjoj svrsi. Svijet u kojem duša egzistira njoj bitno pripada i u njemu se ona razlaže, ona je raz-log za svijet čovjekov.“⁹⁰

U tekstu o Aristotelovoj *De Anima* Martha Nussbaum započinje tezom da je *De Anima* „metafizičko istraživanje ontologije *psyschē* i *nousa*, nadalje, filozofska psihologija te analiza aktivnosti duše, filozofska bio-psihologija i istraživanje teleološki organiziranih funkcija koja su svojstvena živim tijelima“⁹¹.⁹² Radi se o tome da je kod Aristotela riječ o metafizičkom pogledu na dušu i um. Prirodna filozofija „počiva na shvaćanju duše čiji su afekti materijalizirani *logoi*, koji uključuju i kogniciju i tijelo. Dakle duša je prva entelehija tijela, ona je s njim nužno povezana.“⁹³

Nužno je dakle da duša bude supstancija kao forma prirodnoga tijela koje ima život u potenciji, a takva supstancija je entelehija. Duša je dakle entelehija takvog tijela.⁹⁴

Aristotelovo je shvaćanje duše supstancijalističko. Duša je entelehija tijela i „prvi princip metafizičkog i psihološkog poimanja duše. Aristotelova psihologija počiva na metafizičkom shvaćanju duše kao mehanizma koji egzistira kao prva entelehija tijela. To znači da je duša aktivni princip i da se ona razvija u kretanju živog tijela. Živo tijelo je organizam koji prelazi od pasivnog do aktivnog kretanja te se teleološki razvija. Ono je zamišljeno kao subjekt i materija“⁹⁵ te je kao takvo potencija koja se razvija u entelehiju, tj. dušu. Forma je neodvojiva od materije.“⁹⁶

Aristotelova je teleologija metafizička, no ipak sadrži psihologijski element jer su duša i tijelo shvaćeni kao bitno jednaki. Stoga i entelehija nije puko metafizički pojam, nego i

⁸⁹ Milićević, 2014., str. 68.

⁹⁰ Isto, str. 68.

⁹¹ Martha Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima*, 1995., str.11

⁹² Milićević, 2014., str. 64.- 65.

⁹³ Isto, str. 65.

⁹⁴ Aristotel, *O duši*, 1996., str. 30.

⁹⁵ Isto, 1996., str.30.

⁹⁶ Milićević, 2014. ,str. 65.

antropologijski i psihologijski. Duša kao forma materijalnog tijela daje tom tijelu formalno oblikovanje, a tijelo ima potenciju da se teleološki razvije. „To je teleološki proces koji aktivira afekte duše te osjetilne dijelove tijela. Duša nije supstancija shvaćena dekartovski, nego je forma tijela i njegov krajnji uzrok.“⁹⁷

Charlotte Witt razmatra Aristotelovo shvaćanje duše kao *harmonie*, što je bio predmet našeg razmatranja u tekstu o konceptu duše kod Aristotela, Nietzschea i Schelera:

„Aristotel razlikuje dvije verzije: duša kao kompozicija (*synthesis*), te duša kao ratio mješavine.⁹⁸ U odbacivanju harmonia teorije, Aristotel također odbacuje ideju da duša može biti kompozicija ili ratio mješavine. Ako ne može biti na taj način, onda postoji drugi u kojem je duša atribut tijela. Nadalje Witt govori o tome kako je misao sposobnost duše, a misao je supstancija, onda duša ne može biti atribut tijela. Aristotel razlikuje, u svojoj ontologiji, supstanciju i attribute. Witt zaključuje kako duša ne može nikako biti atribut tijela.⁹⁹ Duša ima uzrok u samoj sebi te je kao entelehija uzrok gibanja i kretanja. Budući da je duša supstancija, ona nikako ne može biti atribut tijela. Čak ni misao, kao sposobnost duše, nije atribut, nego supstancija:

Duša je uzrok i početak živog tijela. Ovo se tumači na više načina. No duša je isto tako uzrok prema tri utvrđena načina. Ona je naime izvor kretanja, svrha i kao supstancija živih tjelesa duša je uzrok.¹⁰⁰

U tekstu *Aristotle's De Anima*, Ronald Polansky kaže kako „Aristotel povezuje materiju s potencijalnošću, a formu s aktualnošću.“¹⁰¹ „Entelehija je oblik aktualnosti kojom Aristotel definira dušu, dok je *energeia* služi za opis operacija i stanja sposobnosti duše i njenih predmeta. Oba termina se izmjenjuju u Aristotelovom djelu, kako u *Fizici*, tako i u *Metafizici*. Živo tijelo ima život u potenciji, dakle kao materija služi kao supstrat za supstancijalnu formu. Drugim riječima, tijelo i duša su u teleološkom jedinstvu. Živo tijelo je subjekt duše, a duša je supstancija. Na taj način, oni uzajamno djeluju jedno na drugo. Kretanje živog tijela ima uzrok u duši, te je duša njegova krajnja svrha.“¹⁰²

⁹⁷ Isto, str. 65.

⁹⁸ Nussbaum, 1995., str. 178.

⁹⁹ Isto, str. 178.

¹⁰⁰ Aristotel, *O duši*, 1996., str. 39.

¹⁰¹ Ronald Polansky, *Aristotle's De Anima*, 2007., str. 149.

¹⁰² Milićević, 2014., str. 66.

Tijelo je supstancijalno jer je materijalno i potencijalno, odnosno duša mu daje oblik i formu. Živo je tijelo uvijek u kretanju i stoga je procesualno. Procesualnost je nužno i teleologija jer se tijelo kreće „prema svojoj krajnjoj svrsi, a to je duša. Tjelesna bića su podijeljena na prirodna i artificijelna, a prirodna tijela služe kao princip drugima, jer artificijelna tijela proizlaze iz prirodnih.¹⁰³ Prirodna tijela imaju princip kretanja u sebi samima, dok kretanje artificijelnih tijela proizlazi iz onog što je prirodno u njima. Živo prirodno tijelo je složeno supstancijalno biće, kompozicija materije i forme. Iz toga slijedi da je duša supstancijalna forma živog tijela. Ne bilo koje tijelo, nego samo ono koje je u biti potencijalno može biti živo tijelo i produševljeno. Tijelo produševljeno u aktualnosti je složeno živo tijelo i služi kao supstrat duši. Duša je aktualitet tijela. To je hilomorfijska koncepcija odnosa duše i tijela.¹⁰⁴

Ova koncepcija stavlja materiju i formu, tijelo i dušu, u neraskidivu vezu dok je i dalje zadržana distinkcija potencijalnosti i aktualnosti. Tijelo je organski shvaćeno i kao takvo predstavlja instrument duše. Organizirano tijelo je instrumentalno kao sistem instrumenata za dušu.¹⁰⁵⁻¹⁰⁶

Christopher Shields govori o duši kao subjektu u Aristotelovoj filozofiji. „Razdvajajući dušu i tijelo, Aristotel tvrdi da duša nije subjekt, dok tijelo to jest. Ali aporija je u tome da ipak kaže da je duša subjekt mentalnih stanja. Nadalje, Aristotel inzistira da je subjekt svih mentalnih stanja, uključujući i mišljenja, spoj duše i tijela, a ne same duše.¹⁰⁷ Duša je supstancija, ali ne i *hypokaimenon*. No, i dalje ostaje problem kako djeluje spoj duše i tijela kao subjekta. Spoj ili forma je subjekt raznih forma alteracije, ali ne može izdržati kroz supstancijalno generiranje. To znači da nije subjekt kao ono što leži ispod, nego nekako drugačije. U prvom smislu, kako ga Shields naziva *hypokaimenon* (1), leži ispod forme, u drugom smislu, *hypokaimenon* (2), leži ispod svojstava i traje kao subjekt promijene.¹⁰⁸ No, Shields ipak zaključuje da duša može biti *hypokaimenon*: iako kao forma ne može primati supstancijalne predikate, duše mogu biti subjekti mentalnih stanja i one to jesu. Kao spoj materije i forme, duša je subjekt i supstancija ujedno, ali ne shvaćeno u kartezijanskom smislu, nego upravo u aristotelovskom kako je zamišljeno u *Metafizici*: duša je *tóδε τι*, „ovo nešto“, dakle supstancija kojoj se

¹⁰³ Polansky, 1997., str. 150.

¹⁰⁴ Isto, str. 160.

¹⁰⁵ Isto, str. 162.

¹⁰⁶ Milićević, 2014., str. 66.

¹⁰⁷ Christopher Shields., „Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*“, 1988., str. 140.-141.

¹⁰⁸ Shields, str. 143.

pridaju predikati i koja je u kretanju zajedno s tijelom kao spoj materije i forme u teleološkom jedinstvu.“¹⁰⁹

Prije nego se osvrenemo na samo središte Heideggerove kritike, osvrnt ćemo se na vezu Aristotela i Heideggera i pitanje bitka i metafizike te pojma prisutnosti.

Ted Sadler smatra da je pitanje bitka središnja tema Heideggerove filozofije iz koje se sve ostale teme mogu izvući. Nadalje, on smatra da je Heidegger ponovno pokušao otvoriti temelje aristotelovske metafizike i nanovo ih promisliti.¹¹⁰ Ono što Sadler želi pokazati jest da se Heidegger na neki način vratio Aristotelu i pitanje bitka ne bi li rasvijetlio tu problematiku koja je ostala zakrivena. Kasnije ćemo vidjeti i da problem etike jednako važan za Heideggerovu interpretaciju Aristotela.

Prema Sadleru, Heidegger u svim spisima nakon *Sein und Zeita* vidi Aristotelovu ontologiju kao temelj cijelog metafizičkog zaborava bitka. Dalje će u tekstu kazati da je Heidegger mnogo dugovao Aristotelu i da su najvažnija Aristotelova djela za Heideggera bila *Fizika*, *Metafizika*, *O duši* i *Etika*.¹¹¹ Mi se slažemo sa Sadlerom i kako smo već ranije najavili upravo su ti tekstovi ključni za Heideggerovu interpretaciju Aristotela pa ćemo pokušati slijediti glavne probleme koje je Heidegger preuzeo i reinterpretirao.

Kad kaže da je Aristotelova ontologija temelj zaborava bitka, Heidegger to ne misli kao kritiku Aristotela, nego da su upravo interpreti Aristotela zaboravili pravo pitanje kod Aristotela – što je bitak kao bitak. Aristotelov realizam naspram Platonovom idealizmu postavlja pravo pitanje u *Metafizici* što jest bitak (τὸ ὄν τι) i kako s tim problem stoji. Što je biće kao biće i što ga omogućuje. Kako bitak omogućuje biće i što je tu ontološki problem. Heidegger će se vratiti na to pitanje bitka kao takvog i zato se vratiti Aristotelu.

Onto-telogija koju je Aristotel razvio u *Metafizici*, Heidegger će reinterpretirati u fundamentalnu ontologiju i razvidjeti pitanje bitka. On će uzeti pitanje bitka kao bitka jednako prisutnosti (parousia) (Anwesenheit)¹¹² i to je za nas ključno mjesto koje ćemo kasnije rasvijetliti jer upravo je pojam prisutnosti jedan od ključnih za našu etičku problematiku. Kako se pojam parousie reflektirao kod Aristotela te kako će mu Heidegger pridati novi

¹⁰⁹ Milićević, 2014., str. 67.

¹¹⁰ Sadler, T., *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, 1996, str. IX.

¹¹¹ Isto, str. 15,

¹¹² Isto, str. 30.

značenje u ontologiji prisutnosti koja uključuje etičku prisutnost kao jedan koncept kojeg ćemo pokušati prikazati kao ključan za Heideggerovu hermeneutiku i kritiku klasične etike.

Sadler tvrdi da ono što imamo u Aristotelovoj raspravi o prvoj filozofiji jest s jedne strane set ontoloških determinacija o osjetilnim entitetima, a s druge strane, set spekulativnih ideja koje imaju veze sa ne-osjetilnim, božanskim entitetima. Iako su obje jednako važne, moderni filozofi i teoretičari su se više referirali na ovu prvu.¹¹³ Zašto je tome tako, Sadler ne objašnjava, ali možemo reći da je ontološka problematika bila važnija nakon „kraja metafizike“ i „smrti Boga“ u ničeanskoj filozofiji i njenim interpretima. Ovaj moment spekulativne filozofije je zadnji Hegel pokušao problematizirati, dok su se moderni filozofi uglavnom oslanjali na čisto ontološku problematiku.

Odbacuje li i Heidegger Aristotelovu teologiju? Prema Sadleru ne, ali ju smatra promašenom. No za razliku od drugih on ne smatra da su ove dvije dimenzije Aristotelove filozofije odvojene, zato i govori o onto-teologiji. Heidegger će uzeti u obzir obje strane i pokazati da one nisu toliko različite i suprotne, nego da je Aristotelova filozofija jedna cjelina pitanja o bitku. A pitanje o bitku (on) je odgovoreno sa partikularnog stajališta (theos). Heidegger će razdvojiti Bitak i bića i tako fundamentalno drugačije odgovoriti na pitanje o bitku.

Sadler će istaći dvije osnovne Heideggerove teze:

- 1) Aristotelov onto-teološki odgovor na pitanje o bitku svjedoči zaborav bitka
- 2) genuino i pravo pitanje o bitku zavisi o zaboravljenoj razlici između Bitka i bića.¹¹⁴

Ove dvije teze se protežu kroz Heideggerovo shvaćanje Aristotela i upravo s obzirom na njega kao izvor Heidegger će pokušati odgovoriti na pitanje o bitku. Aristotelova je filozofija bremenita pitanjem o biću kao biću, no zaboravila je bitku prema Heideggeru. No, na to možemo odgovoriti da je Aristotele imao odgovor, ali on je bio teološki – to je nepokrenuti pokretač kao uzrok i svrha svega. Tako da je Aristotel na pitanje o bitku odgovorio teološki. On je odvojio Boga i bića te tako napravio jednu podjelu koja je dugo funkcionirala, sve do Nietzschea. Ono što će Heidegger pokazati jest da je ta onto-teologija neodrživa, ali da ima jake reperkusije na njegovu filozofiju.

Ono što će Heidegger reći jest da je Aristotelova ontologija, ali i cjelokupna filozofija artikulacija „svakodnevnog“ shvaćanja bitka.¹¹⁵

¹¹³ Isto, str. 28.

¹¹⁴ Isto, str. 38.

Vidjeli smo kako stvar stoji s problemom svakidašnjosti u Heideggerovoj filozofiji i koliko je ona važna za shvaćanje egzistencije tubitka. Kad kaže da je Aristotelova ontologija svakidašnja, želi reći da je upravo iz nje crpio svoje teze o tubitku i svakidašnjosti u koju je uronjen. No, Heidegger je svakako redefinirao tu svakidašnjost jer je ona sada nije odvojena od takozvanog „filozofskog života“ kako je bilo kod Aristotela.

Pitanje koje Sadler postavlja jest „što je bitak?“ i „što je ousia?“. Ousiu Sadler prevodi kao supstancu za razliku od drugih boji su je pokušali prevesti kao bićevitost ili entitet. I sam je Aristotel napisao:

Postoji znanost koja promatra bita kao bitak i njegove prisutnine po sebi...[S]toga i mi moramo shvatiti prve uzroke bitka *kao* bitka.¹¹⁶

Prva je filozofija metafizika. A problem bitka je problem ousie. U knjizi *Zeta Metafizike* Aristotel će raspravljati o ousiji u vidu forme, materije, univerzala i substance. Sadler naglašava i jezičnu vezu dva pojma jer i *on* i *ousia* deriviraju iz *einai* (biti).¹¹⁷

Nadalje, Sadler predlaže formulu – zaborav o bitku=ousiloška redukcija koja stoji jedino ako se ousia shvati kako ju Heidegger interpretira, a ne kao supstanca.¹¹⁸

A Heidegger ousiu shvaća kao prezentnost, prisutnost. Za Sadlera je to redukcija¹¹⁹ jednako kao i ousiološka redukcija pitanja o bitku. Ousia nije samo prezentnost, ona je supstanca kao prva kategorija koja o omogućuje sve druge. Ona je subjekt koji daje predikaciju svim drugim kategorijama.

Kada bismo ousiu odredili kao prisutnost, onda bismo izgubili temelj Aristotelove metafizike jer je pitanje o bitku kao bitku ključna stvar. Ousia je ono što predicira, što je uvjet svih stvari, što im pred-leži. Parousia je prisutnost jer nam je to i jezično sugerirano.

Kako ističe John McCumber, ključni pojam je bitak (to on) ili ousia. Sa ovim ide prisutnost (parpousia), doslovno „biti protiv“. ¹²⁰ Ousia znači ono što radvaja ono što jest od onoga što nije, a parousia označava relaciju koegzistencije stvari koje imaju samo s obzirom na svoj

¹¹⁵ Isto, str. 39.

¹¹⁶ Aristotel, *Metafizika*, 2001., str. 79

¹¹⁷ Sadler, 1996, str. 48.

¹¹⁸ Isto, str. 49.

¹¹⁹ Isto, str. 50.

¹²⁰ McCumber, J., *On Philosophy. Notes From A Crisis*, 2013, str.80.

bitak. Parousia je etička forma, kako on naglašava i ne može se shvatiti ako se ne rasvijetli ousia.¹²¹ Metafizika supstance implicitno izražava bića u vidu parousie, odnosno njihove sposobnosti da budu prezentne i prisutne. McCumber uvodi pojam tolerancije koji se odnosi na parousiu jer bića moraju izdržavati svoju prisutnost jedni pred drugima, dok se ousia veže za dominaciju.¹²² Vidimo kako smo bili na dobrom tragu kad smo povezali parousiu u etičku problematiku jer je ona čisto etički pojam i McCumber ju veže uz toleranciju i prihvaćanje drugih u svojim različitostima. Par-ousia kao pri-sutnost je pojam koji označava bivanje u svakidašnjosti na način tubitka koji jest bitak-u-svijetu i koji se mora odnositi prema drugima i razviti toleranciju prema drugima. Prisutnost s drugima je upravo etički problem koji je za Heideggera proizišao iz Aristotelove metafizike i etike te je pitanje o bitku manifestirano kao pitanje o bitku-u-svijetu kao primarnom modusu tubitka. Sad uz pojam brige i zova imamo i pojam tolerancije koju je McCumber vidio upravo u parousiji kao prisutnosti.

McCumber je posvetio poglavlje metafizici ousie. On smatra da je Aristotel odustao od metafizike supstance. Dva su razloga; prvi je da ako je supstrat neodrediv ne može biti odvojen od samoga sebe. Odvojivost stoga otpada kao glavna kategorija ontologije. Drugo, ako je supstrat neodrediv, on može primiti bilo kakvu svojstvo i onda su sve promjene moguće.¹²³

Ono što je spoznatljivo jest *to ti ēn einai*, ono što predstavlja bit stvari. I upravo je bit najviši vid ousie koja je glavni pojam u Aristotelovoj metafizici. Ono što je inteligibilno ima ousiu i upravo u prostoru između teorijskog i apstraktnog zasnivanja bitka te konkretnih etičkih problema leži pitanje o parousiji. Ousia pokriva ipak i etički domen i to se vidi u ključnom konceptu etičkog života – moralnoj hijerarhiji. No, vidjeli smo da naspram dominaciji ousie leži tolerancija parousie, mogućnost izdržavanja između razuma i strasti. Određeni balans i sredina između krajnosti koja prati etički život.

Ako bismo htjeli prikazati parousiju kao prisutnost ona je upravo ona prosječna svakidašnjost o kojoj govori Heidegger. Bitak-u-svijetu prisutan je i prezentan kao parousia – pri-sutnost, pri-bivanje. To je njegov način opstanka u blizini bitka i upravo je parousia kakvu ju je McCumber vidio kod Aristotela, ono što nalazimo kasnije kod Heideggera.

¹²¹ Isto, str. 81.

¹²² Isto, str. 91.

¹²³ Isto, str. 85.- 86.

Sadler govori o entitetima koji ne podilaze pod ousiološku redukciju a to je razlika između predručnog i priručnog kod Heideggera.¹²⁴

Ono što bića nalaze u svijetu ono je predručno u praktičnom smislu, ali to se može shvatiti jedino ako se uzme u obzir svijet tih stvari, dakle, cijeli svijet kojem pripadaju i kojem tubitak pripada, ali razlika je da se on spram njega odnosi. Svijet je nama već praktički otvoren, prije nego počne teorijska spoznaja. To smo već vidjeli prije kako bačenost, otvorenost i svakidašnjost konstituiraju naš svijet i kako prisutnost prethodi bilo kakvoj teoriji ili ontologiji.

Sadler uspoređuje Aristotelov i Heideggerov pojam svijeta i zaključuje da je jednako praktički zasnovan, da se bića nalaze u-svijetu i da njemu pripadaju kao cjelina i totalitet. Aristotel koristi upravo pojam „biti u svijetu“ i izjednačava ga s pojmom „biti na svim mjestima“.¹²⁵

Vidimo kako je Heidegger nesvjesno preuzeo od Aristotela bitak-u-svijetu i da mu je došlo kao prirodno jer i Sadler kaže da kod Heideggera nema reference na to mjesto iz Aristotela.

Svijet je shvaćen ne puko praktički, iako bi se to dosad sugeriralo, nego ontološki s praktičnim momentom u kojem je svijet otvoren za bića prisutna u njemu i tubitku su predručna i priručna. On zahvaća tu prisutnost (parousia) i svakidašnjost prije svake teorije i refleksije. Tolerancija o kojoj je govorio McCumber onda izranja zajedno s brigom kao moment odnosa tubitka prema sebi, svijetu i drugima. Kroz ovu primordijalnu pri-sutnost tubitak otkriva sebe i svijet te tako postaje etičko biće.

Kad je riječ o Aristotelovoj metafizici, imamo Heideggerov tekst.¹²⁶ On tu odmah referira na ousiu i kaže da je biće (to on) određeno s obzirom na njegovu ousiu. Jer sve što jest na neki način mora imati svoju ousiu.¹²⁷ Već smo vidjeli kako je ousia ključni pojam Aristotelove ontologije i metafizike i ovdje se Heidegger odmah referira na nju, ali odmah nakon toga i na logos kad kaže da je on prije svega relacija i odnos, a tek onda govor i diskurz. Sam odnos kategorija je određen odnosom prema logosu i logos je njihov izvor i apriori.¹²⁸

¹²⁴ Sadler, 1996, str.83.

¹²⁵ Isto, str. 86.

¹²⁶ Tekst nisam mogla naći na njemačkom, nego prijevod Waltera Brogana na engleski jezik.

¹²⁷ Heidegger, M., *Aristotle's Metaphysics* Θ 1-3, 1995, str.2.

¹²⁸ Isto, str. 3.

To nam može pomoći jer smo vidjeli da e tubitak prije svega odnos i relacija prema sebi, drugima i svijetu. Ako je i logos relacija, kako Heidegger sugerira, onda možemo vidjeti kako je govor kao ono što bitno pripada čovjeku relacionalnog karaktera. Iz toga slijedi da je čovjek biće odnosa i da je etika kao hermeneutički zamišljena relacionalna.

Walter A. Brogan u svojem opsežnom tekstu *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, jedno poglavlje posvećuje pitanju tubitka i praktičnog života i općenito etike kod Aristotela i Heideggera. On želi pokazati da je Aristotelova etika ontologija ljudskog bića, a da je Heideggerova fundamentalna ontologijaa zapravo otvorila nove puteve za shvaćanje društva i zajednice i da tubitak nije solipsistički pojam odvojen od svijeta.¹²⁹

Odmah na početku kaže da je Aristotelovo shvaćanje ljudskog bića u Nikomahovoj etici blisko Heideggerovom shvaćanju. Za Aristotela je phronēsis ili praktička mudrost je stanviti vidi sebe-otvaranja i sebe-prikazivanja. A praxis je pravo ljudsko djelovanje koje je manifestacija mogućnosti bića u njegovoj situiranosti.¹³⁰

Ovo što Brogan kaže je ontološko-etičko pitanje jer je riječ o praktičnom djelovanju koje priziva etiku kao svoju podlogu. Praktično djelovanje je način na koje se ljudsko biće susreće sa svijetom i način na koji mu se svijet rastvara u svojoj prisutnosti.

Ova phronēsis-praxis struktura kako ju Brogan naziva je način na koji ljudska bića bivaju za sebe.¹³¹ To možemo povezati s brigom kod Heideggera jer je ona na neki način praktična mudrost s kojom s tubitak nosi sa svijetom. Phronēsis je bliska konceptu brige jer je riječ o primarnom odnošenju spram svijeta koje prethodi bilo kakvom teorijskom ophođenju.

No, riječ je i povratku od svakidašnjosti i bačenosti u brigu za sebe i bitka i to je slično i kod Aristotela i Heideggera jer se ljudsko biće odmiče od ove prvotnosti i okreće se k sebi svom razvoju i to je etički moment par excellence koji ne može biti reduciran na tehnološke odnose koji prevladavaju modernom društvu. Riječ je o brizi za sebe i toleranciji prema drugima. Ousie do parousie, od dominacije do tolerancije i suživota s drugima. Prisutnost je etički poja u pravom smislu što smo ranije vidjeli i taj moment odnosa prema sebi, svijetu i drugima je ključna stvar.

¹²⁹ Brogan, W.A., *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, 2005, str. 138.

¹³⁰ Isto, str. 139.

¹³¹ Isto, str. 139.

Heidegger, prema Broganu, često ističe kako je grčka ontologija ukorijenjena u predodžbi bitka kao prisutnosti. Objašnjenje toga je u koncepciji ergona kao djela. Djelo kao nešto prisutno i proizvedeno kao takvo je shvaćeno kroz technē, vrstu znanja koja vezana za proizvodnje.¹³² Ovu prisutnost Heidegger nije mislio kao kritiku jer kako smo vidjeli kod McCumbera upravo je moment prisutnosti ključan za razumijevanje etičke problematike i parousia kao poja tolerancije pripada u Heideggerovu sliku etike.

Heidegger smatra da se kod Aristotela radi o djelu-svijetu i da je iz toga sve nastalo. Zato će on preuzeti taj pojam svijeta i smjestiti ga u svoju fundamentalnu ontologiju.

No, ova rasprava o djelu i svijetu nije sve što Heidegger ima reći o praktičnom životu. Brogan tvrdi da je shvaćanje phronēsis i praxisa kod Heideggera jednako onom Aristotela i da su zadaća tubitka i zadaća Aristotelovog čovjeka i njegove sreće dosta slični. Mogućnost genuinog praktičnog života je moguć kroz razvijanje najvlastitije potencijalnosti.¹³³

Vidjeli smo da tubitak jest potencijalnost, on jest svoja najvlastitija mogućnost i on se razvija kroz etički život. Njegov je zadatak da se ostvari, a to imamo i u Aristotelovoj etici – zadaća je dobar i sretan život, onaj koji zadovoljava. Slično tome, tubitak mora ostvariti sebe i doći do sebe, a to je moguće kroz brigu i toleranciju.

Već smo govorili o logosu kao relaciji, a Brogan ovdje uspoređuje Aristotelov pojam dunamis meta logou s Heideggerovim konceptom ek-sistencije. U oba slučaja radi se o govoru koji je svojstven samo ljudskim bićima i koji ih dovodi u blizinu bitka. Čovjek je uvijek izvan sebe na neki način, on može imati odnos prema sebi, zauzeti stav. Egzistiranje u modusu dunamisa znači da je čovjek uvijek mogućnost da nešto bude, više nego što jest. To je pitanje samorealizacije i to je pravo etičko pitanje. Kroz govor mi se odnosimo prema bitku i tako postajemo etička bića, ona koja stanuju u blizini bitka.

Brogan ističe¹³⁴ ovu otvorenost i svjetovnost kao karakteristike čovjeka koje nalazimo kod obojice filozofa. I Aristotel i Heidegger govore o svijetu kao otvorenosti u kojoj se čovjek nalazi i ostvaruje. Praktični život nije samo to, on je ujedno i teorijski jer vodi ka tome. Kroz phronēsis i praxis čovjek razvija svoje mogućnosti, gradi sebi i drugima svijet i odnosi se prema tome. On je djelatno biće i on djeluje i producira konstantno, nema prekida produkcije jer se u svakom novom licu to nastavlja.

¹³² Isto, str. 139.

¹³³ Isto, str. 140.

¹³⁴ Isto, str. 141.

Upravo je logos ergon ljudskog bića jer je kroz logos naš bitak potpuno realiziran. Taj moment imaju i Aristotel i Heidegger. Govor je taj koji nam omogućuje da budemo što jesmo i da budemo etička bića koja moraju preuzeti odgovornost za sebe i druge. Kroz praktične i teorijske vrline čovjek postaje djelatno i etičko biće.

U *Sein und Zeitu* imamo pokušaj odgovara na pitanje o bitku koje je zaboravljeno. Brogan ističe da je za Heideggera ontologija historijska. Izvorno pitanje o bitku je zapravo historijsko pitanje o bitku jer je filozofija dvostruki pokret destrukcije i obnavljanja. Značenje koje ovo historijsko istraživanje donosi na vidjelo jest vrijeme i upravo je povratak Aristotelu ključna stvar, kako smatra Brogan.¹³⁵

Razumijevanje je uvijek određeno hermeneutički, odnosno uvijek se već razlaže historijski. To je povijest tumačenja i interpretacija. Destrukcija tradicije je pozitivna jer ujedno kako razara tako i čuva ono što vrijedi i što odgovara na pitanje o bitku. Iako je i Aristotelova metafizika značila zaborav bitka, to nije sve što će Heidegger izvući iz Aristotela. Pitanje je mnogo kompleksnije. Brogan se referira na rijetke tekstove¹³⁶ koji nisu toliko dostupni da pokaže kako je Heidegger mnogo toga crpio iz Aristotela.

Tako Heidegger kaže da fenomenologija nije samo hermeneutički osvrt na same stvari, nego na faktički život. Filozofija jest život i tu je Aristotel paradigmatički, jer sve filozofsko istraživanje ostaje vezano za život i proizlazi iz života.¹³⁷

Život je ključni fenomen u filozofiji i Aristotela i Heideggera. Kako voditi dobar život, što znači dobro živjeti, kako se nositi sa životom sebe i drugih? Sve su to pitanja. Kada je riječ o etičkom životu, Heidegger crpi od Aristotela. Prisutnost kao biti u blizini bitka jest odgovor kako voditi etički život.

Heideggerov je zadatak u njegovom ključnom tekstu bio otkriti smisao bitka i njegov je smisao pribivanje u blizini bitka i briga kao njegov smisao, a vidjeli smo da je pribivanje u blizini bitka ethos i egzistencija, dakle etički moment je jedan od ključnih u njegovoj filozofiji.

Iako je kod Aristotela djelovanje i proizvođenje jedno od ključnih karakteristika ljudskog bića, Heidegger nije vidio samo to i nije to interpretirao u smislu tehničkog odnosa. Kad je

¹³⁵ Isto, str. 7.

¹³⁶ Ovdje se prvo referira na esej iz 1922. naslovljen *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle (Indications to Hermeneutic Situation)*

¹³⁷ Brogan, 2005., str. 12.

riječ o djelovanju i proizvođenju kod Aristotela to je prije svega praktično odnošenje, ono svakodnevno, a ne tehničko u smilu modernog tehnicizma i tehnološkog odnošenja prema svijetu. Tu je etički moment jer je djelovanje praxis i iz toga Heidegger crpi svoj pojam brige i odnošenja prema bitku. Odnos prema bitku, ipak, nije samo praktični moment, nego fundamentalno ontološki. Praxis je ovdje pomprimio ontološko zancenje, a ne samo etičko. No, kako smo vidjeli da su etika i ontologija vezana i iz toga proizlazi Heideggerova kritika klasične etike, praxis ostaje etički pojam.

Nakon što smo vidjeli kakav je odnos Aristotela i Heideggera jer smo to smatrali važnim za Heideggerovu kritiku, sada ćemo se osvrnuti na samu kritiku klasične etike i na Heideggerovu hermeneutiku.

Ono što je ključno za Heideggerovu kritiku metafizike, a jedao tako i etike jest zaborav pitanja o bitku. Za njega je bitak ključa pojam i većinu svoje filozofije je usmjerio na to pitanje. Vidjeli smo kako stoji stvar s kritikom subjekta i kritikom metafizike. Što se tiče etike, i tu so se u prvom poglavlju osvrnuli na kritku kantovske etike, a ovdje ćemo ponovno reći da je hermeneutička etika kritika normativne etike sa subjektom u centru koji djeluje voljno i djeluje prema nekom imperativu. Klasična etika obiluje sustavima koji su bili sjernice za ponašanje, zamišljene kao putokazi i naredbe, ono „treba da“ (sollen). Heideggerova je etika to preokrenula i ovdje je stvar potpuno drugačija. Etika nije sustav, nego prije svega stav i odnos. Mi se uvijek nalazimo u nekoj etici jer smo bića jezika i pribivamo u blizini bitka.

Iz te blizine mi se odnosimo prema bitku i iz otg odnosa rađa se etički stav brige prema sebi, bitku i drugima. Prosječna svakidašnjost u kojoj se uvijek već nalazimo je jedna vrsta ethosa o stanovanja. Kada odgovorimo na zov savjesti i kada se probudi briga mi razumijemo taj ethos i tada on postaje etički stav. Kroz intepretaciju mi dolazimo do etike. To je, dakle, hermeneutička etika koje je uključiva i za ne-ljudska bića jer je čovjek taj koji je odgovoran za sebe i za druge jer on može razumjeti i rastumačiti svoju situaciju.

Svijet je pojam na kojeg tu treba obratiti pozornost. Kao i kod Aristotela, i kod Heideggera je svijet otvoren za sva bića, samo što se kod Aristotela radi o poretku i hijerarhiji, a kod Heideggera to ne nalazimo. Svijet je otvoren za sva bića, ali za čovjeka na poseba način jer on tu otvorenost zaista i živi. Zato on treba brinuti i za one koji to ne razumiju. Utoliko je Heideggerova etika odmak od klasične jer uključuje i ne-ljudska bića.

Da se vratimo na pitanje bitka jer to je ključna stvar za kritiku.

Capobianco naziva bitak *Ur*-fenomenom koji čini centar Heideggerove filozofije.¹³⁸

Kroz razvoj svojeg mišljenja davao mu je različita imena, ali taj je fenomen ostao. Uvijek je bila riječ o bitku, zaboravu bitka i obnavljanju pitanja o bitku. Capobianco se posebno osvrće na pojmove Ereignis i Lichtung, a Ereignis naziva samo drugim imenom za bitak sam.

Kasnije ćemo vidjeti kako se on nosi s tim pojmovima i što kaže o bitku samom.

Važno je istaknuti zašto je pitanje bitku bitno za kritiku etike. Jer je bitak ključan za Heideggerovu filozofiju i jer iz njega proizlazi i etika. Rekli smo da postoji veza ontologije i etike i to je upravo to. Pitanje o bitku jest i pitanje o etici. Jer smo rekli da je ethos stanovanje u blizini bitka i to je smisao ek-sistencije.

Ako je zaboravljen bitak, zaboravljena je i bitak etike same. A njena je bit da bude razumijevanje odnosa prema bitku i brigovanje za egzistenciju. S povratkom na pitanje o bitku u fundamentalnoj ontologiji, vratili su se i na pitanje o smislu etike. Ona ne treba da bude sustav, nego individualno razumijevanje bitka, sebe i drugih. Svatko ima svoj stav i razmišljanje i takve različitosti treba prihvatiti. Bitno je da moj stav nije na štetu drugog. Naravno da će doći do kolizije stavova, ali kroz razumijevanje i komunikaciju se može doći do rješenja. Čovjek je biće jezika i kroz jezik on uspostavlja intersubjektivnost i odnose.

Genuina je etika ovakva hermeneutička etika koja kroz dijalog i razumijevanja, brigu i toleranciju čini pravu kritiku i destrukciju klasične etike koja počiva na normativnosti i zapovijedima.

Capobianco razdvaja dva načina Heideggerovog razmišljanja o bitku. Jedan je primarni fokus Bitak (das Sein/das Seyn) shvaćen kao vremensko-prostorni, finitni i negativni koji je prisutan u bićima i njegovoj biti, a drugi je bitak tradicionalno shvaćen kao ono što je prisutno (das Seiende, das Anwesende) u bićima ili kao bitna prisutnost.¹³⁹

Upravo sa ovim prvim značenjem Heidegger je pokušao destruirati povijest metafizike i prikazati bitak kao prisutnost u kojoj se rastvara svijet za sva bića i u kojoj je i tubitak prisutnost koja se određuje ontološko-etički. Ova prisutnost proizlazi iz same biti tubitka, a to

¹³⁸ Capobianco, R.M., *Engaging Heidegger*, 2010., str. 4.

¹³⁹ Isto, str. 7.

je stanovanje u blizini bitka i ek-sistencija. Tubitak je prisutan na taj način da ek-zistira, da op-stoji u blizini Bitka.

Prisutnost ono je što je različito u Heideggerovoj filozofii i što on baštini od Aristotela. Dakle, nije preuzeo ousiu, nego parousiu kao oznaku Bitka koji se nadaje u Lichtungu o kojem Capobianco govori. Ovaj Lichtung je izvjesno treperenje Bitka, njegova krhka prisutnost koju tubitak mora znati čuti i prepoznati kroz zov savjesti. Bitak se ujedno nadaje i povlači i u ritmu tog otkrivanja-razotkrivanja otkriva se prisutnost.

Upravo pojmom prisutnosti Heidegger je udario kritiku klasične etike jer se sada etika utemeljila fundamentalno ontološki i proizašla iz primarne otvorenosti svijeta i čistine u kojoj se bića nalaze i u kojem se pronalaze.

Lichtung je čistina u kojoj se Bitak nadaje tubitku. On se nudi, ali i povlači. To je ritam Ereignisa.

Hermeneutika o kojoj Heidegger govori tumačenje je i interpretacija prosječne svakidašnjosti u kojoj se tubitak nalazi. On jest biće kojemu se otvara svijet kroz svakidašnjost. On to nastoji razmjeti i rastumačiti. No, i sam svijet se tumači, on sam sebe interpretira kroz svijet simbola i znakova. U mreži jezika omogućen je prostor intersubjektivnosti i komunikacije, dijaloga. Hermeneutika je u tom prostoru dijaloga ključni stav jer nije riječ o metodi, nego stavu i položaju koji se zauzima kroz jezik i s kojim se nastupa u prostoru svakidašnjosti.

Hermeneutički projekt, prvenstveno Heideggerov, daje primat razumijevanju bitka-u-svijetu pred refleksijom autonomnog subjekta i konstituiranjem objekta. Uz moment udaljavanja i približavanja koji smo ranije spomenuli, postoji i moment pripadanja. Dakle, to je struktura bitka-u-svijetu i posredovanosti jezikom i simbolima, pripadanje određenoj povijesnoj situaciji i kontekstu. Subjekt je uvijek već konstituiran i ima posredan odnos prema vlastitoj svijesti i drugima. Hermeneutika može biti kritika upravo stoga što je subjekt o kojem govori otvoren svijetu i povijesnim učincima. Ona nije refleksija o psihološkim intencijama određenih subjekata, nego eksplikacija bitka-u-svijetu otvorenog kroz tekst i u tekstu. Subjektivitet je zadaća i cilj, odnosno završna, a ne početna kategorija. Subjekt nije inicijator razumijevanja, nego posrednik koji se konstituira u odnosu između teksta i konteksta. Razumijevanje je ujedno i čin samorazumijevanja i samorefleksije. Distanca omogućuje kritiku i refleksiju.

Kritika subjekta najbolja je kritika etike jer upravo je subjekt središnja kategorija klasične etike. Utoliko tubitak koji razara tu apodiktičnu točku i prikazuje se kao prisutna kontingentnost i stalno nastajanje.

Što se tiče pojma Ereignisa, tu ćemo se vratiti Capobiancu. On smatra da je Ereignis samo drugi naziv za Bitak.¹⁴⁰

Do tog zaključka dolazi nakon što je dan pregled mjesta u kojima se spominje taj pojam i vidi se da ga je Heidegger koristio od najranijih spisa pa sve do Priloga. No, Capobianco naglašava da su Bitak (Sein/Seyn) i Ereignis jednaki pojmovi, ali ne isti, tj. identični u striktno logičkom smislu. To znači da su ono metafizički neopterećeni i vraćeni izvorno grčkom mišljenju. Mi se ovdje oslanjamo na pojam Događaja kao jednog od ključnih za Heideggerovu kritiku klasične etike i metafizike. To što se pojavljuje na čistini (Lichtung) i izbija kao nešto neponovljivo i jedinstveno jest događaj. I u svakom novom događaju otvara se novo lice i novi smisao. Postoji iterabilnost, ali ne i identitet, svaki događaj je drugačiji i neponovljiv.

Capobianco se osvrće na pojam biti (Wesen) i izjednačava je s prisutnosti (anwesen).¹⁴¹

Bitak se otkriva i pojavljuje tubitku u čistini događaja. Pojavljivanje i otkrivanje Bitka jest događaj kojeg tubitak sebi nastoji rastumačiti. Ova prisutnost jednaka je biti koja pripada tubitku, a t je pribivanje u blizini bitka. Bit i prisutnost su jednake, ali ne i identične. Bitak je prisutan i bit se otkriva kao ta prisutnost. Seyn označava ne metafizički pojam, nego skupljnaje povijesnih epoha u kojima se tumačio taj pojam i sad je zadatak fundamentalne ontologije da destruiira te uzorke i naslage mišljenja te da se vrati u izvorno mišljenje Bitka.

Capobianco spominje i „dva početaka“ – prvi je izvorno grško mišljenje, a drugi je pojam Ereignisa.¹⁴²

No, to se na kraju svodi na jedno pitanje, ono o Bitku. I upravo je grško mišljenje physisa, ousie i parousie ono kojima se Heidegger vratio i kroz taj povratak koji znači kritiku, dakle rasvjetljavanje stvari destruirao metafizičke koncepte Bitka. Kritika klasične etike moguća je prije svega kao kritika klasične metafizike jer su jedna od druge neodvojive i jer jedna proizlazi iz druge. Utemeljene na subjektu kao onom koji slijedi imperative, obje su sustavi, a

¹⁴⁰ Isto, str. 37.

¹⁴¹ Isto, str. 38.

¹⁴² Isto, str. 42.

to je upravo ono što je Heidegger htio izbjeći. Hermeneutika kao kritika takva metafizike i etike otvorila je put kasnijim tumačenjima što ćemo vidjeti u zadnjem poglavlju.

Vidjeli smo kako je pojam Ereignisa samo drugo ime za Bitak te kako znači isto historijsko otkrivanje kroz događanje koje je samo povijesno i vremenito.

Što se tiče pojma Lichtunga, Capobianco odmah na početku ističe da je to Heideggerov most ka istočnjačkim filozofijama.¹⁴³ Ali jednako tako ima jake egzistencijalističke implikacije. Zašto je tome tako? Jer taj pojam čistine se otvara samo čovjeku koji je suočen s ništavilom svakidašnjosti. Iz tog ništavila on sebi nastoji dati smisao i osmisliti egzistenciju. Utoliko je pojam Lichtunga takav jedan način da se da smisao. U toj čistini se vidi blizina Bitka koja je tubitku potrebna da bi se osjetio vrijedan. Lichtung je kao otkriveni smisao koji se negdje zametnuo i sad se vidi kao čistina u kojoj je prisutan Bitak. Pojam Lichtunga dolazi tek kasno u Heideggerovoj misli, tek početkom šezdesetih. Za taj pojam važna je Heraklitova misao jer upravo referirajući na nju Heidegger je došao do tog pojma. Capobianco ističe da Heidegger nije htio da se Lichtung shvati kao svjetlo u smislu svjetline¹⁴⁴, ali to nije u skladu s njegovim stavom iz *Sein und Zeita* gdje se osvrće na metafizički koncept lumen naturale i ne odbacuje svjetlo kao karakteristiku bitka tubitka koji se u tom osvjetljenju manifestira. Tubitak sam jest taj Lichtung, to svjetlo. On jest bitak-kao-razotkrivanje, čistina. No, taj koncept čistine i prostornog rasčišćavanja dolazi tek poslije u Heideggerovom mišljenju.

Poslije ne znači svjetlo i svjetlina, nego prostorno shvaćena čistina u šumi gdje je prisutan Bitak u natruhama, ali ne potpuno. On kad da se nudi, a onda povlači na toj čistini i nikad nije potpuno transparentan.

Kada je uvidio da je pojam svjetla bremenit metafizičkim nasljeđem, Heidegger se okrenuo pojmu aletheia koju je preuzeo iz grčkog mišljenja.¹⁴⁵ Aletheia bolje odgovara pojmu prisutnosti kojoj još pripadaju pojmovi povlačenja, nedostatka, odsutnosti, distorzije, zakrivenosti. Dakle, uz pojam prisutnosti (parousia) veže se aletheia ka otkrivenost i sama prisutnost. Pojam čistine veže se za otkrivenost i ona je ujedno i negativni i pozitivni modus prisutnosti. Naon poznatog zaokreta u mišljenu svjetlo je ostalo metafora za sam Bitak, ali način pojavljivanja bitka tubitku je aletheia i Lichtung, dakle otkrivajuća čistina i prisutnost kojima tubiita postaje transparentan.

¹⁴³ Isto, str. 87.

¹⁴⁴ Isto, str. 89.

¹⁴⁵ Isto, str. 96.

Vidimo da su ključni pojmovi iz Heideggerova kasnog mišljenja također bogati etičkim implikacijama. Otkrivajuća je prisutnost prostor u kojem tubitak dolazi do odnosa s drugima i traži svoje mjesto u toj čistini. On joj od-govara kroz brigu i toleranciju prema sebi i drugima. Moment kritike klasične etike prati stalno Heideggerovu misao, možda i nesvjesno jer je kroz kritiku metafizike napravio i kritiku etike.

Pojam Lichtunga i aletheije primjeri su kako se može isčitati etički momnet jer je upravo ta prisutnost i otkrivenost prostr različitosti u kojem se uvijek iznova događa etički stav i etička misao.

5. Derrida i dekonstrukcija – čitanje Heideggera

Nasljeđe koje je Heidegger ostavio za sobom veliko je. Mnogi su filozofi i teoretičari pokušali ući u srž njegove filozofije. Tumačen je s raznih strana ovako ili onako, u duhu metafizike, hermeneutike ili fenomenologije. Suvremena se teorija osvrnula i na etičke komponente Heideggerova djela, što smo pokušali prikazati u dosadašnjim poglavljima.

Peto poglavlje i zaključno bavit će se dekonstrukcijskim čitanjem Heideggera, ali i Levinasovom kritikom. Pokazat ćemo da je Derrida mnogo crpio od Heideggera i iako ga je smatrao metafizičkim misliocem, u njegovim tekstovima primjetna je naklonost Heideggeru kao kritičaru metafizike i misliocu koji je otvorio vrata različitosti i proliferaciji novih struja mišljenja i filzofskih idioma.

Svoje pojmove iterabilnosti i različitosti Derrida je izvukao upravo iz Heideggera i pojam teksta i otvorenosti također. Metoda dekonstrukcijskog čitanja kao prelaženja preko granica teksta i čitanja rubova i margina, duguje mnogo hermeneutičkj metodi. Dekonstrukcija i hermeneutika imanentno su povezane i bliske u svojim metodama. I jedna i druga uzimaju u obzir različitost značenja i raznovrsnost pristupa te ne prilaze kao najispravnija i jedina vrijedna metoda, nego u svakom novom čitanju otkrivaju nešto novo i drukčije.

One uzimaju u obzir bogatstvo teksta i kontingentnost njegovu koja nije nikad završena, nego se u svakom novom čitanju ponovno događa i raščićava.

Nakon Heideggerovog pokušaja destrukcije metafizike, nije ostalo ništa drugo do dekonstruirati, dakle kritizirati, a ujedno sačuvati staro i u novom ga čitanju razložiti na novi način.

Dekonstrukcija polazi od nasljeđa i ostavštine te tome prilazi kao tekstu koji treba iščitati s rubova koji su promakli u dosadašnjim čitanjima te ostaviti prostor za nova čitanja. Granice teksta nikad ne smiju biti zatvorene jer ne postoji totalna interpretacija, to bi bila smrt, dok god postoje oni što čitaju tekst živi i dobiva nova značenja. Simon Chritchley i drugi pokazat će kako je dekonstrukcija etička metoda u svojoj prirodi, a mi ćemo to povezati s našim dosadašnjim istraživanjem i pokazati da su hermeneutika i dekonstrukcija jednake u svojoj etičkoj prirodi te da je Heideggerova etika omogućila takav pristup te da je njegova etika prethodila dekonstrukcijskoj etici u kojoj je Derrida pokazao kako je iz Heideggera moguće

iščitati etički moment. Što se tiče Levinasa, osvrnut ćemo se na njegovu kritiku Heideggera jer je bila važna za Derridaovo čitanje Heideggera koji je uzeo u obzir tu kritiku jer je bilo jasno da je Levinas samo sljedeća točka nakon Heideggera s kojim je filozofija iscrpila svoju misao.¹⁴⁶

U svojem diplomskom radu *Hermeneutička gesta – tumačenje kao haphellogija* bavila sam se problemom tjelesnosti u hermeneutici i dekonstrukciji. Cilj mi je bio pokazati da je hermeneutička gesta najizvornije tumačenje tijela i tjelesnosti kao prisutnosti u svijetu. Tijelo kao primarni modus bivanja u svijetu se raz-laže i raz-umijeva samo od sebe i duša nije odvojena od njega, nego sam slijedila Aristotelovo shvaćanje jedinstva duše i tijela. Produševljeno tijelo i tjelesna duša su jedno te isto te je kroz hermeneutičko shvaćanje čitanja tijela i njegovih simptoma moguće doći do etičke pozicije.

Hermeneutika je ovdje shvaćena ontološko kao ona koja uključuje razumijevanje, percepciju i iskustvo:

razumijevanje nećemo shvaćati kao puko teorijsko, nego će se odnositi na koncept aisthesisa u kojem će se sintetizirati teorijsko, praktičko i poetičko. Dakle, hermeneutička gesta sadrži ontološki moment kao i iskustveni, a to znači da je u njoj sadržano promatranje, djelovanje i proizvođenje.¹⁴⁷

Koncept aisthesia ključan je jer on je prisutnost u kojem se sažima teorijsko, praktično i poetičko. To nije samo percepcija, nego razumijevanje, a prije svega iskustvo. Način na koji doživljavamo stvari i kako ih razumijevamo – sve je to sadržano u konceptu aisthesisa. Iskustvo i prosječna svakidašnjost su primarni modusi bivanja u svijetu i kroz njih se manifestira hermeneutička gesta koja znači pokret razumijevanja – približavanja i udaljavanja od teksta (tijela) kojeg tumačimo. Tijelo je tekst sa svojim simptomima koju su nam ponuđeni na čitanje. Simptomi ne u puko psihoanalitičkom smislu, nego hermeneutičkom, kao simboli i znakovi koje nam tijelo nudi na tumačenje.

Tumačenje je dodir, odmak i prijenos (meta-pherein). Utoliko je i tijelo metafora za tekst, njegovu proizvodnju i djelovanje u različitim situacijama i čitanjima. U svakom novom tumačenju i čitanju otvara se novi prostor inventivnosti i događajnosti.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Svjesna sam koliko je ovo komplicirana tvrdnja i pitanje je postoj li kraj filozofije ili samo kraj metafizički utemeljene filozofije koja je počela s Aristotelom. Je li Heidegger zadnji filozof ili njen razaratelj, također je problem za neku drugu temu. Ono što je bitno jest da se misao nastavlja dalje, ne mora se nužno zvati filozofskom. Nasljeđe treba uzeti u obzir i uvijek ga iznova iščitavati, s distancom i poštovanjem prema tekstu i upravo to je etičko čitanje.

¹⁴⁷ Milićević, A., *Hermeneutička gesta – tumačenje kao haphellogija*, 2012., str. 3.

Tijelo samo metafora je jer prenosi simptome i znakove. Tako je i tumačenje prijenos od tijela do teksta i vice versa. Ova događajnost hajdegerijanski je moment u smislu Ereignisa koji se događa u svakom novom čitanju koje se uvijek iznova događa i nikad nije završeno.

Hermenutička gesta prijenos je i kretanje od tijela do tijela kao teksta. Prvi susret s tekstem direktan je, ali onda kroz tumačenje mi se odmičemo i ponovno približavamo kroz razumijevanje. To je ritam teksta i ritam tumačenja. Odmak nije puka refleksija, nego iskustvena reakcija na tekst koji zahtijeva distancu kroz čitanje. Tek kroz distancu i ponovno približavanje moguće je uhvatiti korak s tekstem. Tjelesnost je primarni modus tubitka, ai rekli smo da su tijela i duša jedinstvo pa stoga nije riječ o pukom tijelu, nego o prisutnosti u svijetu. Bitak-u-svijetu jest tjelesan i kao takvom mu trebamo pristupiti. S razumijevajućom distancom i taktom.

Ovdje je važna Heideggerova hermeneutika faktičnosti i svakodnevno iskustvo jer smo rekli da je tijelo primarni modus bivanja u svijetu. Ali ne samo puko tijelo, nego hermeneutičko tijelo sa simptomima i znakovima. Tubitak kao bitak-u-svijetu jest tijelo i na taj način on doživljava iskustvo. Razumijevanje tog iskustva sljedeći je korak koji tvori gestu koja ide od predrzumijavanje do razumijevanja. Ovaj pokret je zahvat u prisutnost u kojoj tijelo jest i iz toga slijedi razumijevajuća gesta koja tumači i razlaže simptome i znakove. Predrazumijevanja je razina u kojoj se tubitak uvijek već nalazi, on je uvijek nekako raspoložen i interpretitan, nemoguće je biti bez nekog stava i položaja, situacije. Tubitak je uvijek već u nekoj situaciji, ali on to mora moći razumjeti. Tu je riječ o iskustvenom odnosu i konceptu aisthesisa kojim doživljavamo svijet i on nam se kroz iskustvo nadaje.

Osjetilna percepcija prvi je modus doživljavanja svijeta i u aisthesisu se sintetizira praktično, teorijsko i poetičko. Tek kroz iskustvo svijeta kroz tjelesnost moguće je doći do nekog razumijevanja:

Samim činom tumačenja nekako djelujemo i proizvodimo značenje vlastite tjelesnosti u odnosu spram sebe i svijeta. Dakle, to nije puko refleksivni čin, nego djelovanje i proizvođenje smisla o onom iskustvenom.¹⁴⁹

Hermeneutika faktičnosti jest označavanje i proizvođenje smisla i djelovanje iz faktičnosti. Sabiranje iskustva u razumijevanje i tumačenje tog razumijevanja – o tome je riječ.

¹⁴⁸ Isto, str. 4.

¹⁴⁹ Isto, str. 8.

Hermeneutička gesta događa se u ovom prijenosu sa predrazumijevanja i faktičnosti do razumijevanja. Tubitak je ontološki ustrojen tako da se kao tjelesnost interpretira i razlaže kao bitak-u-svijetu. Tu nije riječ o teorijskoj refleksiji, nego o karakteru bića kakav je tubitak – on kroz svoju tjelesnost doživljava svijet te ga nastoji razumjeti.

Tu opet dolazimo do koncepta prisutnosti. Tubitka je prisutan, dakle egzistira faktično kao tijelo, živo tijelo koje je uvijek u procesu tumačenja i proizvođenja znakova i simbola.

Osjetilno opažanje pripada svakom tijelu, pa i ne-ljudskom, ali jedino ga čovjek može razumjeti kroz jezik i govor. On sebi može protumačiti tu tjelesnost i dovesti je do razine razumijevanja. Dakle, tubitak nije samo tijelo, nego živa tjelesnost koja je uvijek u pokretu i nastajanju i uvijek možemo iz nje čitati simptome.

Ovdje opet treba naglasiti da nije riječ o subjektu koji proizvodi značenja jer tubitak nije fiksiran i apodiktican, nego je kontingentan i uvijek u procesu nastajanja tako da svijet nije nasuprot tubitku. Ni tijelo nije objekt, nego ono samo jest to koje tumači, samo treba znati čitati.

Tubitak postoji kao prisutnost i tjelesnost i to je način njegova egzistiranja. On nije subjekt kao podmet, nego je živa događajnost i prisutnost koju hermeneutičko izlaganje može dovesti do razumijevanja.

Da bismo shvatili Derridaovo razumijevanje Heideggera potrebno je još malo rasvijetliti Heideggerovu poziciju u hermeneutici faktičnosti.

Prosječna svakidašnjost je ujedno i tekst kojeg treba protumačiti, ali i kontekst kao društveno-povijesna situacija u kojoj se tubitak nalazi. Tekst i kontekst utječu jedno na drugo i ne mogu jedno bez drugoga. To su kao dvije stranice jednog lista. Ne može se govoriti o tekstu, a da se ujedno ne govori o kontekstu. Već samo rekli da se tijelo samo tumači, dakle onaj tko tumači, a to je tubitak jednak je onome što se tumači, a to je opstanak i prisutnost. Rastumačenje prisutnosti zadaća je hermeneutike. Tubitak ima svoju poziciju kao onaj tko tumači, a ujedno je svoj „predmet“.

Već smo ranije rekli kako postoji etički stav i stavovi i kako se uvijek nalazimo u nekom stavu i poziciji. Tako se u tumačenju mora zauzeti određeni stav i pozicija, on je konkretan, ali ujedno i kontingentan jer u svakom novom čitanju dolazi do promjene jer tubitak je

kontingentan. Ne može se zauzeti apsolutno ispravna i apodiktčna točka, nego je riječ o proliferaciji značenja i interpretacija koje su uvijek nove i različite.

John Caputo govori o radikalnoj hermeneutici koja počiva na gesti kritike svakidašnjosti i puke danosti, dakle, riječ je o permanentnoj kritici (raz-lučivanju) prisutnosti.¹⁵⁰

On vidi dekonstrukciju kao projekt u kojem je radikalizirano hermeneutičko pitanje kako je zamišljeno u Heideggerovoj ontologiji kao destrukciji metafizike, ali i u hermeneutici faktičnosti. Ovako shvaćena hermeneutika pronalazi raskide i praznine u povijesti metafizike prisutnosti te otvara prostor tekstualnosti i razlike. Njena je zadaća da razumije ljudsko stanje i iskustvo, ne kroz subjektivizam i humanizam, nego kroz stalnu kritiku faktičnosti.

Heideggerova kritika metafizike i etike omogućila je dekonstrukciju. Tubitak shvaćen kao prisutnost koja sama sebe tumači i jesrt kritika svakidašnjosti, dakle raz-lučivanje svakidašnjosti i ispitivanje samog sebe u tom tumačenju. Kritika je gesta, etička gesta koja uključuje približavanje i odmicanje od prosječne svakidašnjosti u kojoj se tubitak nalazi i s kojom je imanentno povezan.

Opstanak ima hermeneutičku strukturu i on se sam tumači, tubitka samo to mora dovesti do razine razumijevanja, a to je moguće kroz jezik i govor. Tubitak kroz komunikaciju sa sobom i drugima dolazi do smisla vlastite pozicije i tako je razumijeva. U dekonstrukciji će biti riječ o tekstu i diskurzu, ali smisao je jednak.

Iz toga će kasnije proizići čitanje teksta iz etičke perspektive koja je ujedno i hermeneutička. Shvaćanje ethosa i phronesisa kako je Heidegger protumačio iz Aristotela preuzet će ne samo Derrida, nego brojni suvremeni teoretičari. Ethos kao stav kojeg čitatelj preuzima pred tekstom i kontekstom te cijela zamisao hermeneutičke etike bit će ulaz za dekonstrukciju.

U svojem tekstu *Of Spirit – Heidegger and the Question* Derrida će problematizirati koncept duha za kojeg on smatra da postoji u Heideggerovoj filozofiji, ali nije dovoljno problematiziran. Čak ni brojni Heideggerovi kritičari nisu to primijetili pa čak ni sam Heidegger ne koristi taj pojam toliko često, ali je Derrida na rubovima njegovih tekstova došao do tog pojma i u ovom tekstu će pokazati da je taj pojam itekako prisutan. Ne kao stalni

¹⁵⁰ Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, 1987., str. 4.

motiv i ne u klasično metafizičkom smislu, nego kao svojesvrсни duh koji lebdi nad Heideggerovom filozofijom.

Pojam je duha vezan uz politički kontekst, ali ne na puko ontičkoj razini, nego je stvar odluke i odlučivanja samog političkog u njegovoj biti.¹⁵¹ To znači razliku između političkog kao poziva i političkog kao djelovanja u samoj njegovoj biti, kao praxisa. Razlika duhovnog i duhovnosti je ovdje očita jer se ne radi o religijskoj premisi, nego o političkoj koju je Derrida prepoznao u Heideggervim tekstovima.

Kako Derrida ističe, duh nije stvar, nije tijelo. Od subjektivnog određenja duha mora se razgraničiti analitika tubitka.¹⁵² Naime, pojam duha je bremenit metafizičkim nasljeđem i zato ga Heidegger izbjegava. No, Derrida želi pokazati da je Heidegger upravo pokušao destruirati taj klasični pojam duha i u njemu prikazati svojevrsno mjesto odluke i razlike ne u ontičkom, nego ontološkom smislu. Duh ne pripada stvarima koje Heidegger označava u *Sein und Zeitu*. Duh nije ni predručno ni priručno, nego posebna vrsta fenomena. Upravo zato ga Heidegger izbjegava koristiti jer su njegovi prethodnici objektivizirali duh, kao i pojmove duše, osobe, subjekta itd. No, Derrida pronalazi mjesta na rubovima teksta gdje se to daje iščitati.

Duh nije samo fenomen, nego i mjesto odluke i odlučivanja. To se vidi na tome da je duh običajnost u koju treba penetrirati i interpretirati i dovesti do razumijevanja. U tom je smislu to etičko-političko pitanje jer se tiče onoga što nudi prosječna svakidašnjost. To nije samo jedan stupanj u hegelovskom smislu napredovanja duha pa otuda običajnost, nego upravo prosječna svakidašnjost u svojoj prisutnosti. Otud i sintagma duh vremena. To je ono u čemu se nalazimo, a da toga nismo uvijek svjesni. To je prostor nesvjesnog i onog što se transgeneracijski prenosi, strukture koje treba rasvijetliti da bi se došlo do razumijevanja kroz interpretaciju. Svakidašnjost treba kritizirati, dakle raz-lučiti i ras-vijetliti da bi se etički živjelo. Potrebno je postaviti pitanje o vlastitoj ulozi u toj svakidašnjosti i zauzeti stav spram nje. Duh vremena je nešto što treba stalno preispitivati i kritizirati. U tom smislu je duh prosječna svakidašnjost u kojoj se uvijek već nalazimo. Moment odluke etička je gesta pomoću koje se krećemo do etičke razine razumijevanja i klarifikacije. Derrida želi pokazati kako je pojam duha prisutan u Heideggerovoj filozofiji i kako je on pokušao destruirati klasični pojam duha kao koncepta koji vezan za pojmove subjekta, ega i duše.

¹⁵¹ Derrida, J., *Of Spirit – Heidegger and the Question*, 1989., str.6

¹⁵² Isto, str. 15.

Pitanje o čovjeku prethodi bilo kakvoj biologiji, antropologiji i psihologiji. Egzistencijalna analitika je odmaknuta od toga i bilo kakve genealogije, ona je prije kao neki prijenos, skok.¹⁵³ Tu je riječ o razdoru i raskidu. Egzistencijalna analitika je kao skod od onog što joj je prethodilo i radikalna problematizacija pojma čovjek i što zaista znači biti čovjek. Vidjeli smo u prvom poglavlju kako je izgledala kritika kartezijanskog subjekta i Derrida ovdje opet upućuje na nju¹⁵⁴. Naime, polazeći od samog subjekta kao izvorišta svega, promašuje se sami onaj sum, a postavljaju se cogitationes kao primarne. Potrebno je izvidjeti ono što omogućuje cogitationes i subjekta samog, a to je bitak. Bitak u svojoj punini je zaboravljen i postavljen je subjekt kao apodiktčan i izvjestan. Skok od takvog postavljanja analitika je tubitka koji se nalazi u svijetu i koji ne može biti odvojen od tog svijeta. Ne u smislu subjekt-objekt, oboje su u bitku zajedno, riječ je o (kon)tekstu koji je podložan interpretaciji i koji se sam razlaže kao svijet i bitak-u-svijetu.

Heideggerova je kritika usmjerena i na fenomenologiju duha i na transcendentalnu fenomenologiju kod Husserla i njegov cogito. Derrida kaže dok ideja subjekta nije podnesena ontološkoj klarifikaciji, ona ostaje kao ideja koja u kojoj se subjekt postavlja kao subjectum i hypokaimenon, dakle kao neka supstanca i supstrat i suprotstavljena je psihičkom supstancijalizmu i reifikaciji svijesti.¹⁵⁵

Da bi se odbacila supstancijalizacija, potrebno je vidjeti samu stvar, realnost i ono što čini stvar stvari. Potrebna je ontološka klarifikacija i desupstancijalizacija subjekta.¹⁵⁶ To je Heidegger pokušao učiniti i otuda tubitak kao biće koje se postavlja, ali ne u odnosu na objekt, nego u odnosu na sebe, on zauzima hermeneutički stav, ali to nije potpuno svjesni proces i čin refleksije, nego odnos koji ima prema bitku.

No, kad je riječ o duhu, o nije stvar, one je upravo sve suprotno od stvari. Ali, budući da, kako Derrida ističe¹⁵⁷, nije rasvijetljena sama stvar, koncept duha ostaje problematičan.

Heidegger ne postavlja pitanje o duhu u *Sein und Zeitu*, on ga na stanovit način izbjegava. Derrida će postaviti pitanje „Što je to duh?“ i pokušati pronaći odgovor u Heideggerovoj filozofiji. Kasnije je Heidegger koristio termine Geis i geistig i to upravo u formi i

¹⁵³ Isto, str. 15. Derrida ne koristi termin transcendencija upravo zbog metafizičke opterećenosti tog pojma.

¹⁵⁴ Isto, str. 15.

¹⁵⁵ Isto, str. 16.

¹⁵⁶ Taj posao je već obavio Nietzsche sa svojim konceptom fluidnog subjekta koji je kontingentan i tjelesan, a svijest je samo zadnja, naknadna stvar na njemu. Tu je subjekt prvi put uključen u nesvjesno i otvoren je put kasnijim interpretacijama subjekta i subjektiviteta.

¹⁵⁷ Derrida, 1989., str. 16.

manifestaciji upita. Pojmovi poput duha, duše, ega, uma su podložni karetezijskom subjektu (subjectum) i vežu se za njega. Ali, kako stoji pitanje duha, tek ćemo vidjeti.

Govorili smo o konceptu brige kao etičkom konceptu, a Derrida govori o indiferentnosti i kako tubitak može biti indiferentan¹⁵⁸ prema pitanju Bitka jer on može biti, a može i ne biti. Njegova indiferentnost je samo modalizacija njegove ne-indiferentnosti. To je samo jedan od mogućih odnosa prema Bitku koja proizlaze iz tubitkovog biti-svojim.

On može odgovoriti Bitku kao indiferentan i ne odgovoriti na zov savjesti. Indiferentnost proizlazi i prosječne svakidašnjosti, iz same bitka tubitka, on je sposoban biti indiferentan i ne pokazati brigu za nešto. Ali, vidjeli samo da etički stav uključuje brigu. Indiferentnost je prema stvarima koje ga se ne do-tiču, prema stvarima prosječne svakidašnjosti i daš Mana kojima on može reći „ne“. Bitka tubitka je egzistencija, dakle pribivanje u blizini bitka, a supstancija nije duh kao jedinstvo duše i tijela, nego upravo egzistencija.

Heidegger odbacuje tradicionalni koncept duha¹⁵⁹ i tubitak nije duhovna unutrašnjost čija bi sekundarnost bila protežnost. On je, kao smo već rekli, bitak-u svijetu, a Derrida kaže bitak-u-prostoru¹⁶⁰. Bitak-u-svijetu nije duhovno svojstvo nego prostorno-vremensko utemeljeno ontološki i hermeneutički. Heidegger navodi da zato što tubitak nije priručan, nego je prostoran upravo zahvaljujući svojoj „duhovnosti“¹⁶¹. Njegova je prostornost drugačija od ostalih fizičkih stvari upravo zahvaljujući „duhovnosti“.

Heidegger stavlja duhovnost u navodne znake jer je želi ujedno zadržati, ali i kritizirati. Upravo s mišlju na Hegela i Husserla i cijelu metafiziku subjektiviteta, on želi pokazati da je duhovnost bila pogrešno protumačena, te da ona nije puklo jedinstvo tijela i duše, nego bitak-u-svijetu i tubitak je utoliko „duhovan“ jer je u prostorno-vremenskom jedinstvu bitka-u-svijetu. On nije puklo priručno biće i puklo fizičko tijelo, nego ima odnos prema stvarima i svjestan je tog odnosa. Upravo je zato on „produhovljen“.

Duh je temporalizacija¹⁶², odnosno vremenjenje. Duh je samo vrijeme. Skok o kojem je Derrida govorio je upravo to. Duh vremenjuje na način na koji tubitak vremenjuje. Prostorno-vremensko jedinstvo je način bitka tubitka. Tubitak pada natrag u sebe, u duh koji jest samo

¹⁵⁸ Isto, str. 19.

¹⁵⁹ Isto, str. 24.

¹⁶⁰ Isto, str. 24.

¹⁶¹ Derrida ističe kako je duhovnost u Heideggerovom tekstu pod navodnim znacima i iz toga će slijediti daljnje čitanje, zato smo i mi ovdje stavili duhovnost pod navodne znakove.

¹⁶² Isto, str. 29.

vrijeme i ono što on ostavlja za sobom est svijet duha. Sad da to povežemo s našim ranijim tezama. Upravo zato što je produhovljen, tubitak može zauzeti stav, a ne zato što je prostoran. Stav nije puko prostoran koncept, nego prije svega vremenski ili jedinstvo tog dvoga. Brigovanje se može, ako slijedimo Derridu, shvatiti kao radnja duha, ali to bi bila neka posve druga tema kojoj se ovdje nećemo posvetiti. Ostavit ćemo samo mjesto za mogućnost da taj duh o kojem Derrida govori, može biti shvaćen etički, kao vremenjenje samog bitka. To nije puka duhovnost, nego ona koja ima strukturu bitka-u-svijetu u kojem su tubitak i svijet neodvojivi i stoga je radnja tubitka radnja duha u vremenu.

Derrida¹⁶³ ide dalje od *Sein und Zeita* i duha pod navodnim znakovima te ga pronalazi u jednom drugom tekstu – *Rektorskom govoru*. Tu se govori o njemačkom duhu. Kako sada to objasniti? Duh je prikazan kroz samoafirmaciju i vođenje. Duhovno vođa u ovom je slučaju rektor koji je na stanovitoj misiji. Kroz ovo vođenje duh se afirmira i kreće prema ispunjenju i identifikaciji. Duhovnost na koju Heidegger upozorava suprotna je kršćanstvom shvaćanju duhovnosti.

Heidegger ovdje prvi put daje definiciju duhovnosti. Ona ne pripada subjektivitetu, nego je povijesnost duhovna. Najvažnije je ta veza između povijesti i duha. U tekstu je riječ o afirmaciji njemačkog Sveučilišta i afirmaciji njegova duha. Derrida govori o odgovornost i odgovoru koji se daju nazrijetu u tekstu. To je odgovornost od koje s enože pobijeći i duhovnost o kojoj Heidegger govori nije puko ideološka, ali je metafizička. Heidegger je ovdje poskliznuo u metafizički pojam duha i duhovnosti jer duh je upravo to, metafizička sablast koja ga slijedi. Duh i duhovnost o kojima je bilo riječ u *Rektorskom govoru* upravo su metafizički ostaci kojima Heidegger nije ogao umaći. Uvod u duhovnost koja se da iščitati iz teksta je upravo slična hegelijanskom razvoju duha i to je Heidegger, iako svjestan značnija toga, preuzeo. Upravo ono što je htio izbjeći u *Rektorskom govoru* došlo do primata. Razvoj duha i vođenje su metafizički relikvi kojima je Heidegger podlegao.

Ideološki moment ipak je prisutan, kao nigdje u Heideggerovim djelima. Samo adresiranje nacije i vođenja su dovoljni pojmovi da se ovaj tekst shvati kao ideološki. Afirmacija duha nacije kroz vođenje i uvođenje su ideološki momenti jer se radi upravo o ideju nacije koja se treba razviti i afirmirati.¹⁶⁴ Ako je svijet uvijek duhovan, onda je ova duhovnost kakvu je

¹⁶³ Isto, str. 32.-34.

¹⁶⁴ Kao što smo već ranije rekli, nećemo se baviti Heideggerom i nacizmom jer je to posve drugačija tema od teme ove disertacije, iako bi se činilo da ju je potrebno razjasniti. Naime, ako je etika stav, onda je on ujedno i personalan, ali i nužno javni. Heideggerov stav o nacizmu i ideologiji je nešto o čemu bi mogao opisati on i o

Heidegger adresirao u teksto o duhu nacije, jednostavno ideloška i metafizička. Tu je riječ o politizaciji duhovnosti i djelovanju koje proizlazi iz metafizičkog stava o razvoju duha, u hegelijanskom smislu. Izbjegavanje pisanja o duhu kao metafizičkom konceptu dovelo je upravo do toga kasnije, u ovome tekstu u kojem duh nije drugo, nego upravo to.

Još jedan važan tekst za razumijevanje dekonstrukcije je *Margins of Philosophy* u kojem je taj pristup najjasniji nego igdje. Tu Derrida obraća na jednu fusnotu iz *Sein und Zeita*. Odmah na početku kaže kako je filozofija uvijek inzistirala na jednom: misliti svoje drugo¹⁶⁵, ono što je ograničava, što je definira i daje joj bit. Filozofija je mislila ono nefilozofijsko, ono s čime graniči i od čega se odvaja i razdvaja. Ta drugost kao drugost e ostajala izvan filozofije, a ipak na neki način participirala u njoj kao sablast i ono što ju podriva, a da misao toga nije bila svjesna. Što leži na samim granicama filozofije i da li te granice odista postoje? Te su granice samo projekcija filozofije koja je za-mislila da se može odvojiti od drugog i tako ga označiti. Ali cijelo je vrijeme moment drugosti prisutan i ta zamišljena granica se stalno pomjerala i urušavala dok nije došlo vrijeme za pitanje „Što jest filozofija?“ i „Što jest mišljenje?“. Kad su ta pitanja nastupila znači da je filozofija posumnjala u sebe i da se misao iscrpila jer ta ideja o granici više nije bila održiva.

Iako je uvijek bila svjesna drugog, misao ga je u sebi sakupljala, ali je uvijek ostajalo nešto izvana, nešto nemišljeno. Za Heideggera to je bitak, ali ne kao drugost, nego kao ono nemišljeno što je ostalo zaboravljeno. Na samim granicama filozofije ostalo je nemišljeno ono prvo o čemu treba misliti. Tu gestu povratka na misao o bitku možemo označiti kao etičku gestu jer je riječ o mjestu misli u njenom konstantnom mijenjanju i procesualnosti. Mišljenje bitka je etička gesta u kojoj se vraća ono zaboravljeno na vidjelo i ponovno se misli. Kroz destrukciju metafizičke misli otvoren je tako prostor i za etičku misao jer je uz bitak promišljeno i ono isključeno i marginalizirano, dakle zaimišljena granica na kojoj je misao zastala.

čemu je pisao i to je bio određen stav. I šutnja o tome koje je slijedila je stav i to je dovoljno da se kaže da Heidegger jest zauzeo etički stav o tome – izabrao je šutnju. Stav koji mi slijedimo ovdje je hermeneutički i tiče se tekstova u kojima se da iščitati etička pozicija. O šutnji kao poziciji se ne da pisati u ovakvoj formi. Dodirnuli smo se Derridine pozicije o ideologiji da bismo ukazali da postoje momenti u kojima je Heidegger skliznuo u metafiziku i ideologiju.

¹⁶⁵ Derrida, J., *Margins of Philosophy*, 1982., str. Viii.

Za Derridu je Heideggerova destrukcija ontologije prije svega začila promjenu koncepta vremena.¹⁶⁶ Već smo rekli da je vremenost jedan od ključnih egzistencijala, ono čini bit samog tubitka i u hermeneutičkom krugu vremenosti koja nije linearna, tubitak traži svoju poziciju. Problem vremena je tretiranje bitka kao ousie ili parousie, dakle prezentnosti (Anwesenheit) u vremenu.¹⁶⁷ Bića su prisutna, dakle prezentna. Kao što smo rekli, ovo preuzimanje parousie i ousie od strane Heideggera je još jedna gesta mišljenja Bitka kao prisutnosti, onoga što se nadaje tubitku i od strane čega je nagovoren. I bića su prisutna, ali ne u smislu puke sadašnjosti, nego u stalnom otkrivanju i rastvaranju u vremenu koje je tubitku otvoreno i kojeg on može bit svjestan. Ova svijest o vremenu i njegovoj prolaznosti vezana je za bitak-pri-smrti. Tubitak je svjestan svoje smrtnosti i zato može zauzeti stav prema njoj. A taj je stav briga. Vidjeli smo kako je ona etički koncept jer je riječ o zauzimanju stava i radnji geste u vremenu. Ona nikad nije konačna, jer uvijek postoji novo lice i novi stav.

Derrida¹⁶⁸ se referira na *Sein und Zeit* i na koncept vremena koji je Heidegger pregledao od Aristotela do Hegela u njegovom vulgarnom obliku da bi se onda vratio na aristotelovsko poimanje vremena u referenci. Upravo će tu referencu Derrida uzeti u obzir i nju dekonstruirati. Za Heideggera se Bitak krije upravo u svojoj prezentnosti i prisutnosti. Bitak je uvijek prisutan, ali je orekriven slojevima filozofema koji su zaboravili postaviti pitanje o tom samom Bitku, umjesto o bićima. Dakle, potreban je pomak od ontičke do ontološk razine.

Kod Aristotela je vrijeme shvaćeno kao *nun, oros, stigmē i tode ti*, kod Hegela je shvaćeno kao *jetzt, granica i apsolutno sada*. Kod Aristotela je khronos sphaira, a kod Hegela je cirkularno vrijeme.¹⁶⁹ Stvar je u tome da je kod obojice vrijeme shvaćeno kao sada, kao prisutnosr i prezentnost. Derrida nadalje kaže¹⁷⁰ da za Heideggera nije stvar da se misli drugačije, ako bi to značilo nisliti nešto drugo, nego da se *nije moglo* misliti drugačije i drugost. Samo mišljenje nije moglo biti mišljeno drugačije jer je prezentnost najevidentnija i sama prisutnost je ono u čemu se Bitak otkriva i mišljenje je išlo u tom smjeru – da se misli prisutnost. Zato prisutnost treba misliti ne u dijalektičkom negativitetu u smislu ukidanja, nego misliti razliku koja je prisutna u samom mišljenju. Ova prisutnost nije negativni pojam, nju samo treba misliti drugačije i uključiti u nju moment različitosti.

¹⁶⁶ Isto, str. 30.

¹⁶⁷ Isto, str. 30.

¹⁶⁸ Isto, str. 33.

¹⁶⁹ Isto, str. 37.

¹⁷⁰ Isto, str. 38.

U *Fizici* Aristotel govori o aporiji – vrijeme jest ono što nije, ono što je skoro. Ono sada na neki način nije. To je simultanost u kojem ono sada više nije, čim se o njemu govori ono je prošlo. Ono sada (nun) nije temporalno, ono tek treba doći ili je prošlo. Da bi zaista postojalo, ne smije biti aficirano vremenom da bi zaista participirao u bitku, *ousiji*. Dakle, participiranje u *ousiji* je biti prisutnim. Bića su ono što jest, odnosno *ousia* ide uz *esti*.

Ovaj aristotelovski koncept vremena Heidegger je revidirao, ali je i dalje mislio prezentnosti prisutnost, ali sada kao kružno shvaćanje u kojem je tubitak prisutan, ali ne na način pukog sada, nego kao jedinstvo u vremenu koje uvijek iznova započinje i traje u vremenu shvaćenom kao hermeneutički krug prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Prisutnost nije fiksiran pojam nego je procesualna u uvijek u nastajanju. Aristotel je spojio vrijeme i kretanje u *aisthesisu*¹⁷¹, Heidegger u tubitku i njegovoj eksistenciju i pribivanju u blizini Bitka.

Vrijeme nije mišljeno kao sada i puka prezentnost, mišljeno je drugačije. Sada je tubitak taj koji je vremenit i koji posjeduje vremenost i iz toga se odnosi prema stvarima. *Parousia* je shvaćena ne kao sada, nego kao talna gesta ponavljanja u vremenu koje je uvijek različito, ono što bi Derridas nazvao iterabilnost. Dakle, dogodilo se premještanje mišljenja o vremenu kao *parousiji*, do mišljenja tubitka kao onog koji ponavlja *parousiju* u svakoj novoj gesti u vremenu. On sam jest svoje vrijeme i svoja prisutnost koja nije fiksirana u bitak, nego se uvijek reinterpreтира. Bitak nije samo prisutnost i *parousia*, nego je to upravo tubitak.

Za Derridu¹⁷² metafizika je upravo shvaćanje bitka kao prisutnosti. Da bi se kritizirala takva metafizika potrebno je koristiti njen jezik i upisati trag unutar nje, unutar samog metafizičkog teksta i upisati drugačiju prisutnost. To je upravo ono što je Heidegger učinio. On je unutar samog metafizičkog teksta subvertirao bitak kao prisutnost i prihvatio ga kao nešto što treba biti revidirano. Sad je Bitak tak koji se nudi tubitku i tubitak je prisutan kao biće čiji je smisao sam taj Bitak i pri-bivanje, odnosno pri-sustvovanje u Bitku. Riječ je o razlici Bitka i bića koja je zaboravljena i upravo je tu trag koji je Heidegger upisao i upravo je ta razlika ono o čemu je riječ u *Sein und Zeitu*. Trag razlike upisane metafizički tekst sama je razlika. I prisutnost same je trag, trag brisanja razlike¹⁷³. Prisutnost kao trag nastavila je funkcionirati i u Heideggerovoj filozofiji, ali sada kao karakteristika tubitka. On je taj koji je prisutan u svijetu i koji se pojavljuje u svakom novom kontekstu i koji se približava i udaljava od Bitka i pokušava osmisliti vlastitu egzistenciju.

¹⁷¹ Isto, str. 49.

¹⁷² Isto, str. 64.

¹⁷³ Isto, str. 66.

Derrida tvrdi da nije kontradikcija misliti zajedno izbrisano i ono što je ostavilo trag jer je takav metafizički jezik, jer je prisutnost trag brisanja traga.¹⁷⁴

Što Derrida želi reći je da metafizika operira dvostrukom operacijom teksta – upisivanje značenja i brisanje razlike ujedno. Ono što ostaju su tragovi koje treba dekonstruirati, dakle pratiti trag razlike i vratiti ju. Heidegger je unutar metafizičkog teksta proonašao trag te zaboravljene razlike i vratio mišljenje u samu tu razliku.

Kad kažemo da je tubitak prisutan, ne mislimo da je prisutan u smislu priručnosti, nego kao stajanje u blizini Bitka, kao eksistencija. Eksistencija jest prisutnost i postojanje, dakle tubitak ek-sistira, on je pri-sutan. On je u razlici spram sebe jer nika nije dovršen i uvijek je u novim kontekstima. To je značenje njegove temporalnosti. Kao biće koje uvijek iznova nastaje, on sam upisuje razliku u svoju eksistenciju i razliku spram drugih bića. Zaboravljena razlika između Bitka bića fundamentalna je razlika i Bitak treba misliti kao onaj *Lichtung* koji se pojavljuje, ali nije prisutan na način tubitka, nego se slriva u razlici i tragovima koje je ostavila metafizika. Razni filozofemi kao tragovi su koji se mogu pratiiti u tekstu, ali tubitak je taj koji tumači. On čita i traži razliku, upisuje razliku. Tubitak tumači sebe u razlici spram tragova i spram pojavljivanja Bitka. Kao biće koje jest prisutno u svijetu na tjelesan način, ali tjelesnost shvaćena kao utjelovljenje u svijetu kao jedinstvo duše i tijela, tubitak se rastumačuje u svijetu. Tubitak nusi simptome i tragove odnosa prema svijetu koji čine tekst i kontekst za čitanje. U toj mreži tekstova krije se razlika upisana kao trag koji je drugačiji u svakom novom čitanju, što ćemo vidjeti u Critchleyevu tekstu o etici dekonstrukcije, Upravo je etika shvaćena kao nemetafizična i kontingentna s koncpeom brige u središtu ostavila trag kojeg je onda dekonstrukcijsko čitanje pomaknulo dalje u etiku različitosti.

Critchley se odmah na početku svog teksta osvrće na Derridaov tekst o Heideggeru u *Margins of Philosophy* koji smo ovdje problematizirali. On kaže da dekonstrukcijsko čitanje operira kao dvostruka operacija¹⁷⁵, dakle na dvije razine, prvo kao ulaz u tekst, a onda njegovo subvertiranje kao intervencija u sam tekst na njegovim rubovima i ekstremnim mjestima u kojima se vidi ono štp tekst na prvo čitanje ne dopušta. Ova dvostruka operacija karakteristična je za svaki Derridaov tekst, pogotovo onaj metafizici i Heideggeru u kojem on kroz fusnotu nudi čitav jedan pregled Heideggerovog mišljenja.

¹⁷⁴ Isto, str. 66.

¹⁷⁵ Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 1999., str. 14.

Nadalje, Derrida o etici ima stav kao i Heidegger u *Brief Über den Humanismus*.¹⁷⁶ Heidegger tamo kaže da se cijeo pitanje etike i onoga Sollen nije dobro mislilo, da se etika nije mislila odvojeno, dakle, izvan tripartitne podjele na eriku, logiku i fiziku, ali da se etičko mišljenje može naći kod Heraklita i Sofokla. Već smo ranije ustvrdili, a s Critchleyem to samo ponavljamo – ethos je pribivanje u blizini bitka, dakle tubitak kao prisutnost i ek-sistencija. To je mišljenje istine Bitka, a kad Levinas kaže da etik i ontologiju treba odvojiti, on samo ponavlja metafizičku gestu.¹⁷⁷ Naime, kod Heideggera su etika i ontologija povezane, etika nije „prva filozofija“, kako Levinas želi, nego stav kojeg zauzimamo u kontingentnim situacijama.

Ono što je za Critchleya važno u mišljenju etike i dekonstrukcije jest zatvaranje metafizike koje je došlo s Heideggerom. Njegovo mišljenje je na neki način prekinulo vezu s metafizikom i otvorilo put za dekonstrukciju i etiku. Tu je opet na djelu dvostruka operacija – mi jesmo u jeziku metafizike i logocentrizma kao tradicijom koja nas prati, ali isto vrijeme pokušavamo prekinuti tu vezu i tradiciju i unijeti prostor za različitost.¹⁷⁸

Zatvaranje je ostajanje u granicama metafizike, ali ujedno i transcendiranje tih granica. Važno je da se ne zatvori granica, dakle treba nastaviti s tradicijom, ali ne ju samo ponavljati, nego i kritizirati, razlagati, interpretirati u svakom novom čitanju. To nasljeđe je kao tekst kojeg uvijek iznova treba čitati i ostajati na granicama i držati ih otvorenima da bi se profilirala nova značenja. Važno je shvatiti da dekonstrukcija nije samo puka kritika¹⁷⁹, metoda ili analiza, nego dvostruka operacija otvaranja teksta i traženja margina i zaboravljenih mjesta u kojima se otkriva novo značenje. Tu je riječ o tekstu i kontekstu, dakle nije negativno mišljena, nego kao čitanje koje uzima u obzir tradiciju i iterabilnost, ali nastoji izići iz tih okvira, iako to nije u potpunosti moguće, ali ostaviti prostor za nova čitanja i nikad ne definirati i označavati kao konačno jer tekst treba ostati otvoren.

Problem je dekonstrukcije kako čitati tekst i ostati unutar tekstualnosti, ali ne ga puko ponavljati u smislu komentara¹⁸⁰, nego ga nekako iznutra rastvoriti i pronaći mjesta kojih ni samautor nije bio svjestan jer u pisanju uvijek nešto izmiče, a na čitatelju je da pronađe te nedostatke. Critchley se referira na Derridaov termin zaobilaženja – dekonstrukcijsko čitanje

¹⁷⁶ Isto, str. 15.

¹⁷⁷ Isto, str. 16. Kasije ćemo se osvrnuti na Levinasovu ideju etike, zasad je samo važno ponovno istaknuti koliko s ontologija i etika povezane.

¹⁷⁸ Isto, str. 20.

¹⁷⁹ Derrida koristi krinein kao razlučiti, rastvoriti, rasvijetliti. Ne u kantovskom smislu, nego u dekonstrukcijskom kroz čitanje u kojem je krizika već utkana.

¹⁸⁰ Isto, str. 26.

zaobilazi jezik logocentrizma, a ujedno ga subvertira ne ponavljajući istu metafizičku gestu. Taj izvanjski pristup u kojem čitatelj reže ili penetrira u tekst i njegov totalitet je moguć ukoliko se čitanje odvija kao izbjegavanje tradicionalnog komentara, nego se pokušava zaobilaženjem i ulaženjem izvana prodrijeti u sam tekst. Ne postoji neki skriveni smisao koji treba otkriti u tekstu, nego se nedostaci koji se ponavljaju i koji izmaknu u pisanju nastoje detektirati. To je smisao dvostrukog čitanja kojeg Critchley naziva *clôtural* čitanjem, dakle onim koje oazi da granice teksta ostanu otvorene za daljnje interpretacije i različitosti. Ostati na granici metafizike, ali nikad skliznuti u njen totalitet, nego uvijek iznova čitati i interpretirati.

Treba destabilizirati dominantnu interpretaciju¹⁸¹ s tim pristupom eksterioriteta, alteriteta i marginaliteta s kojima dekonstrukcijsko čitanje operira.

Derrida je htio otvoriti prostor za novu etiku i utoliko se toliko posvetio Heideggeru jer je kod njega pročitao mogućnost takve etike. Etički moment u dekonstrukciji je govorenje-da onom što se ne da imenovati¹⁸² i bezuvjetna potvrda alteriteta i različitost koja otvara etički moment. Upravo smo s Heideggerom vidjeli kako je taj moment različitosti otvoren kroz koncept brige i zova savjesti koji uključuju bitak-u-svijetu kao bitak s drugima u svijetu koji je kontingentan i vremenit.

Kad je u pitanju veza Heideggera i Derrida¹⁸³, Critchley jako spretno ističe da kraj filozofije kod prvog i zatvaranje metafizike kod drugog nisu toliko različiti koliko bi se činilo. Za Heideggera kraj ne označava totalni kraj kao zaključivanje, nego ispunjenje onog što je trajalo kao ideja (die Vollendung), a za Derridu je zatvaranje metafizike upravo to – jedan završetak koji se dalje nastavlja, ali u različitosti i otvorenosti za nove ideje.

Metafizika nije završena, nego je put razvoja ideje od Platona do Nietzschea dosegao svoje iscrpljenje – filozofija je na umoru, ali nije mrtva. Zato je potrebna etika i ona je nastala kao slijed te ideje, ali i kritika te ideje. U takvoj se etici uključuje ono što je bilo isključeno i što se nije mislilo.

¹⁸¹ Isto, str. 26.

¹⁸² Isto, str. 41. I upravo smo to vidjeli u tekstu *Of spirit: Heidegger and the Question* u kojem je duh ostao ono neimenovano kod Heideggera i upravo je zato Derrida o tome pisao.

¹⁸³ Isto, str. 78.

Levinas kaže da vrijeme nije postiguće izoliranog i osamljenog subjekta, nego je veza subjekta s Drugim.¹⁸⁴ Odmah na početku naglašava da to nije sociološko ili antropološko pitanje, nego ontološko. Nije stvar percepcije vremena, nego vremena samog, kakva je njegova bit. Struktura je vremena takva da se kroz njega otkriva iskustvo Drugog, onog što nije sam subjekt, ali ga ujedno čini subjektom. Levinas želi afirmirati bitku ne samo kao puki pojam, nego kao dijelaktiku samoće i kolektiviteta. Ne u psihološkom smislu, nego opet u ontološkom. Samoća je kategorija bitka.¹⁸⁵

Levinas odmah odbacuje Heideggerovu koncepciju samoće koja je višena u apriornoj vezi s drugim jer mu se čini ontološki opskurna. Levinas priznaje da je veza s Drugim ontološka struktura tubitka, ali da ne igra nikakvu ulogu u egzistencijalnoj analitici. Sve su analize izvedene tako da se govori o impersonalnosti svakodnevnosti ili o osamljenom tubitku.¹⁸⁶

Levinas odbacuje i Miteinandersein i tvrdi da će pokazati kako ovo *mit* nije prava definicija odnosa.

Mi smo ranije pokazali da je Heidegger mislio tubitak kao biće koje uključuje različitost i puninu odnosa. Odnos s drugima je sama struktura tubitka. Iako Heidegger ne govori o Drugom s velikim D ili ne analizira drugost kao takvu, ona je uključena u strukturu samogtubitka. On jest biće koje egzistira s drugima. Možda je bolje govoriti o različitosti i mnogosti, nego o drugosti jer drugost priziva da je nešto prvo, a to bi bio apodiktični subjekt kojeg je Heidegger htio izbjeći. Ne postoji prva pozicija koja bi mogla označiti drugost, to bi bila filozofija logocentrizma kako je Derrida vidi. Iz Heideggerove misli može se izvući koncept odnosa jer je egzistencijalno ustrojstvo tubitka takvo da je on odnos – prema sebi, drugima i Bitku.

Levinas želi ponuditi ontološku strukturu samoće i pokazati njen odnos prema smrti i kako se kroz tu strukturu pojavljuje Drugi. U smrti se samoća dodiruje s misterijom koja nije negativna, nego pozitivna.¹⁸⁷ Ovdje se subjekt ne vraća natrag na samoću, nego se susreće s Drugim kroz iskustvo vremena.

Svi su odnosi trnizitivni, subjekt se kreće od jednog do drugog objekta, ali on nije taj drugi.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Levinas, E., *Time and the Other*, 1987., str. 39.

¹⁸⁵ Isto, str. 39.

¹⁸⁶ Isto, str.40.

¹⁸⁷ Isto, str. 41.

¹⁸⁸ Isto, str. 42.

Subjekt je sam, egzistencija nije tranzitivna, nema intencionalnost ili odnos. Sve se može prenijeti osim same egzistencije. Biti znači biti osamljen. Subjekt je monada.

Za razliku od ovakve pozicije, tubitak nije bitno osamljen, on se može osamiti i povući od das Mana, ali njegova je struktura struktura odnosa. On ne može biti bitno sam, njegova je egzistencija odnos. Levinas govori o monadi i bitnoj osamljenosti subjekta i egzistencije. Problem s pojmom Drugoga je da on postoji tek iz ove bitne osamljenosti subjekta. Svaki je subjekt monada za sebe i nastaje problem što je točno odnos među njima. Je li to odnos subjekt-objekt ili subjekt-subjekt?

Ako je riječ o subjekt-objekt odnosu onda se opet vraćamo na metafizičku problematiku, samO je sada razlika da u igru ulazi Drugi. Kako iz ove bitne osamljenosti uključiti Drugoga? U smrti se susreće misterija, ali kako zaista iz osamljenosti doživjeti smrt?

Levinas kaže da postojanje odbacuje svaku vezu i multiplicitet¹⁸⁹. Tiče se samo onoga tko postoji. On smatra da je i Heidegger zadržao distinkciju subjekt-objekt, ali mi smo pokušali pokazati da tubitak razara tu distinkciju i da je riječ o bićima i Bitku, a ne o objektima. Utoliko Heidegger govori o priručnom i predručnom. Levinas kaže da je riječ o distinkciji, a ne separaciji. Postojeće je uvijek prisutno u onome tko postoji. Ovime je Levinas u kontradikciji, jer zaista nema separacije između egzistencije i tubitka, oni su jedno. Jer sve se to do-tiče tubitka. On jest egzistencija.

Za Levinasa postoji puka egzistencija, postojanje. On želi misliti postojanje bez onoga tko postoji.¹⁹⁰

Ono što preostaje jest prisutnost, činjenica *da jest (il y a)*. Ova konstrukcija označava samu prisutnost, ali ujedno i prazninu, rupu, bezdan i tišinu. On kaže da to nije ni subjektivno ni substancijalno, nego puko postojanje. To je čista anonimnost.

Sad shvaćamo što je osamljenost – to je egzistencija sama, ona ne pripada nikome, nego je samodostatnost i prostor kojeg nastanjuju subjekti, ali nikad nisu jedno sa njom. Ne postoji znak razlike između postojanja i postojećeg.

Ovo neodređeno tlo¹⁹¹ jest nešto, jest biće (*un être*), ali nije imenica, nego glagol. Ono ne može biti afirmirano, ono je anonimno, neizrecivo, izvan savke negacije i afirmacije. To nešto

¹⁸⁹ Isto, str. 43.

¹⁹⁰ Isto, str. 46.

¹⁹¹ Isto, str. 47.

egzistira, a to je sama egzistencija, ali nije mišljena kao supstancijalna ili kao bitak, nego kao ono u jeziku što je prisutno, ali što se ne može označiti. Da bi postojao postojeći on se mora odmaknuti od sebe i onda vratiti k sebi što je rad identiteta.¹⁹²

Vidimo da Levinas sad govori o postojećem, a ne o subjektu. Kao da želi izbjeći distinkciju koja proizlazi iz gore navedene tvrdnje. Kroz identifikaciju postojeći postaje monada i osamljenost. Sadašnjost je hipostaza i odlazak od sebe, to je otvor u egzistenciji. Sadašnjost se rastvara i znači samo započinjanje u vremenu. Prošlost je samo prisjećanje, a povijest nije prava povijest. Sadašnjost na neki način kida vrijeme, ono *da jest* označava tu prisutnost koja na neki način iskače iz vremena i kida ga. To je međuvrijeme, mogli bismo reći. Trenutak zastajanja u vremenu i prostoru u kojem ne vrijedi ni cirkularno ni linearno shvaćanje, nego je sto između svega što jest – prisutnost koja jest sam egzistencija i kroz koju se osjeća pravo značenje vremena i Drugoga. Kao pristuno i kao „Ja“ hipostaza je sloboda. Onaj tko postoji postaje gospodar postojanja. To nije pitanje slobodne volje, nego mogućnost započinjanja u vremenu. Sloboda pripada svakom subjektu¹⁹³, samom činjenicom da postoji subjekt. U samom postojanju se može pronaći sloboda započinjanja uvijek iznova u vremenu jer vrijeme pripada subjektu, on jest samo vrijeme, ali samoća jest odsustvo vremena¹⁹⁴. To je zato jer hipostaza znači biti u vremenu, na neki način posjedovati vrijeme. Samoća je identitet i njegova dijalektika između vraćanja i dolaženja k sebi. To se odvija u vremenu. Biti subjekt jest biti *u* vremenu, ali i *izvan* vremena. To je smisao hipostaze.

Samoća je sama materijalnost subjekta, to nije tjeskoba ili negativno mišljeno odsustvo ili bitak-pri-smrti, nego sama činjenica egzistencije da subjekt ukoliko jest, jest sam.

Levinas na jednom mjestu govori o brizi:

Concretely, the relationship of identification is the encumbrance of the ego by the self, the *care* that the ego takes of itself, or materiality.¹⁹⁵

Iako ne spominje brigu toliko često u ovom je kontekstu spominje s identifikacijom. Ova briga za sebe sama je identifikacija, dakle dijalektika vraćanja i dolaženja subjekta k sebi.

¹⁹² Isto, str. 52.

¹⁹³ Isto, str. 54.

¹⁹⁴ Isto, str. 57.

¹⁹⁵ Isto, str. 67. Moj italic.

Ako je briga identifikacija, onda je svakako vezana uz etičku problematiku i kod Levinasa jer Drugi koji se otvara kroz vrijeme jest vezan uz problem identifikacije.

Nadalje, govori o distanci spram objekta¹⁹⁶, i to je dvostruka distanca pored one od subjekta samog. Subjekt je distanciran od objekata u kojima je apsorbiran i koje on apsorbira. Dakle, vidimo da jest riječ o vezi subjekt-objekt i to je problematično, iako postoji distanca, ali opet je svedena stvar na metafizičku distinkciju. Levinas to nije ni pokušao izbjeći.

Zato govori o smrti ne kao o slobodi i najvlastitijoj mogućnosti, nego kao o potpuno pasivnom kraju patnje. Smrt nikad nije sadašnjost¹⁹⁷ i nije dohvatljiva. Jednostavno je pasivnost. To je drugost koja je izvan dohvata subjekta. To jest Drugi, misterija, ono što je izvan dohvata, bilo senzibilnog, bilo inteligibilnog. Riječ je o doživljaju vremena kao elementa budućnosti koju se dohvaća iz sadašnjosti i ono što tek treba doći, a što se ne može potpuno iskusiti, što izmiče.

Pred licem Drugoga subjekt je nemoćan, limitiran jer to Drugo uvijek izmiče. Drugo je element budućnosti koju subjekt pokušava doživjeti iz sadašnjosti, ali to Drugo tek treba doći. Smrt je nemoguće iskusiti, vlastitu smrt. To je najveći misterij.

Upravo ovdje leži etički moment kod Levinasa – Drugo je ono što tek dolazi, pred čim moramo ostati otvoreni i pripravi za susret koji se nikad potpuno ne ostvaruje, osim u smrti, nego uvijek je u dolaženju.

Drugi je ona razlika i otvorenost u vremenu, rez i skok koji subvertira prisutnost i pretvara ju u uvijek novu i drugačiju jer dok živi subjekt je okrenut budućnosti i iskustvu vremena. Subjekt jest samo vrijeme i on se brine za sebe, kao što smo vidjeli, tako da se identificira u razlici spram sebe i spram drugih objekata.

Problem je kod Levinasa što je ostao u distinkciji subjekt-objekt, iako je uveo pojam Drugoga, ali je njegova etička zasluga velika. Upravo u ovom prostoru Drugoga i u samoći subjekta stoji etički moment kojeg još treba rasvijetliti u suvremenim raspravama jer je nesumnjivo da je etika kod Levinasa ključno mjesto. To je prepoznao i Simon Critchley, što smo vidjeli, jer upravo je Levinasova etička koncepcija Drugoga onaj moment u dekonstrukcijskom čitanju, moment onoga što tek treba doći i što treba prihvatiti, a to su drugost i različitost.

¹⁹⁶ Isto, str. 67.

¹⁹⁷ Isto, str. 71.

Zaključak

U ovoj smo disertaciji pokušali pokazati kako je etika jedna od središnjih tema u Heideggerovoj filozofiji. Do toga smo došli čitanjem tekstova i interpretacijom pojmova koje bismo mogli nazvati etičkim imajući u vidu glavnu problematiku, a to je kritika metafizike. Polazeći od kritke subjekta kao važne geste kojom je otvoren put za jednu drukčiju etiku.

Prvo poglavlje posvećeno je upravo problemu kritike subjekta, prvenstveno kartezijanskog i kantovskog. Mjesto preuzima tubitak koji razbija dihotomiju subjekt-objekt na taj način da je on jedno sa svijetom, da on jest bitak-u-svijetu. Svijet bića pripada tubitku, tubitak nije od njega odvojen na način subjekta, nego je u njega uronjen i pripadajući. Ne na način priručnoga i predručnoga, nego kao biće koje može uspostaviti odnos spram bitka. Tubitak nije apodiktični i izvjesni subjekt koji proizvodi svijet. Tubitak je biće koje se s-nalazi u svijetu, traži položaj i smisao. Bitu tu znači biti prisutan – *tu biti*. Egzistencija kao prisutnost, dakle pribivanje u blizini bitka na način brige etički je moment.

Drugo je poglavlje vezano za koncept brige. Tubitak egzistira tako da se brine za sebe, za druge i za bitak. Briga je takav fenomen koji otkriva samu bit tubitka, a to je odnos. Kroz brigu tubitak dolazi do osmišljavanja vlastite egzistencije. Njegova je bit brigovanje. Njega se svijet do-tiče, on mora od-govoriti tom svijetu i sebi, vlastitom zovu savjesti. Odgovornost je još jedan pojam kojeg vežemo uz etiku. Suzdržanost je sredina između prestravljenosti i plahosti pred odlukom. Treba zadržati suzdržanost kao etičku sredinu i napetost pred donošenjem odluke i tako uključiti moment različitosti. Plahost je fenomen suzdržavanja i treperenja, smirenosti pred licem drugoga kojem ne smijemo pristupiti nasilno, nego suzdržano.

Ethos je problem trećeg poglavlja. Kako se prisutnost razotkriva u pribivanju u blizini bitka. Ethos kao stanovanje i okučavanje, dakle davanje smisla vlastitoj egzistenciji i briga za bitak. Tubitak je takvo biće koje može imati odnos spram bitka, on može zauzeti stav i odgovornost, dakle od-govarati za bitak. Smisao ek-sistencije je stanovanje u blizini bitka kroz jezik. Kao biće govora, tubitka može pri-bivati i ek-sistirati, dakle može učiniti dvostruku operaciju stajanja u sebi i izlaženja iz sebe, To nije pitanje puke refleksije, nego utjelovljavanja. Tubitak je prije svega tjelesan, ali to tijelo nije samo fizičko. Tijelo je jedinstvo s dušom i daje simptome i znakove za čitanje.

U ovom ritmu utjelovljavanja i približavanja bitku otkriva se etički moment.

Kritikom subjekta ujedno je obavljena i kritika klasične etike jer ona počiva upravo na konceptu djelatnog i voljnog subjekta, što je problem četvrtog poglavlja. Umjesto subjekta, sada je tu tubitka kao prisutnost. Zato smo se osvrnuli na vezu Aristotela i Heideggera te na pojmove *parousie* i *ousie* kako bismo pokazali koliko su Aristotelova etika i ontologija važne za Heideggera. Jedna od ključnih stvari bilo je pokazati da su ontologija i etika kod Heideggera bitno povezane i da nema etike bez prethodne kritike metafizike i kritike subjekta. Hermeneutička misao se oslanja na čitanje, na razumijevanje teksta kao otvorenog i nezgotovljenog i utoliko je važan pojam suzdržanosti.

Upravo je to problem petog poglavlja gdje smo se osvrnuli na dekonstrukciju. Etika u dekonstrukciji počiva na ovom pojmu suzdržanosti i odgađanja konačne odluke. Dakle, potrebno je ostati na granicama teksta i ne dopustiti da se konačno zatvore, nego uvijek iznova čitati i razumijevati. U svakom novom čitanju otkriva se nešto drugačije i otvara se prostor za različitost. Etički moment u dekonstrukciji mnogo duguje Heideggeru i to je pokazatelj da je etika kod Heideggera itekako prisutna što je Derrida kroz čitanje kao dekonstrukcijsko pokazao.

Položaj etike u Heideggerovoj filozofiji pokušaj je čitanja Heideggerovih tekstova kroz hermeneutičku prizmu i uvažavajući mjesto etike u njegovoj misli. Cilj je bio pokazati da etika ne nedostaje u njegovom djelu, što su nam pokazale temeljne preokupacije dekonstrukcije koje mnogo duguju Heideggeru. Etika je u Heideggerovim tekstovima priusna na način koji se otkriva uzimajući obzir ono što mu je prethodilo i onu što mu je slijedilo. To je tekst kojeg uvijek iznova treba čitati i uvažiti misao u njoj kompleksnosti.

Bibliografija

Aristotel, *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1988.

_____, *O duši; Nagovor na filozofiju*, Naprijed, Zagreb, 1996.

Brogan, W.A., *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, State University of New York Press, Albany, 2005.

Capobianco, R.M., *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2010.

Caputo, J.D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1987.

Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999.,

Crowell, S., „Sorge or Selbstbewusstsein: Heidegger and Korsgaard on Sources of Normativity“, *The Author, Journal Compilation*, Blackwell Publishing Ltd., 2007.

Derrida, J., *Margins of Philosophy*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1982.

_____, *Of Spirit – Heidegger and the Question*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1989.

Hatab, L.J., *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., Oxford, 2000.

Hayes, J.M., „Deconstructing Dasein: Heidegger's Earliest Interpretations of Aristotle's "De Anima"“, *The Review of Metaphysics*, Vol. 61., No.2., Washington, 2007.

Heidegger, M., *Aristotle's Metaphysics Θ 1-3*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995

_____, *Brief Über den Humanismus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1947.

_____, *Gesamtausgabe, Bd. 3, Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

_____, *Gesamtausgabe, Bd. 2, Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

_____, *Gesamtausgabe, 3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989

_____, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb, 1996.

_____, *Ontologija: hermeneutika faktičnosti*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2007.

Hodge, J., *Heidegger and Ethics*, Routledge, London, New York, 1995.

Levinas, E., *Time and the Other*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987.

Lewis, M., *Heidegger and the Place of Ethics*, Continuum, London, New York, 2005.

Lumsden, S., *Self-Consciousness and the Critique of Subject: Hegel, Heidegger and the Post-Structuralists*, Columbia University Press, 2014.

Marion, J.L., „The Ego and Dasein“, u: *Heidegger Reexamined, Vol.4, Language and the Critique of Subjectivity*, ed.Dreyfus, H./Wrathall, M., Routledge, New York, 2002.

McCumber, J., *On Philosophy: Notes from a Crisis*, Stanford University Press, Stanford, 2013.

Milićević, A., *Hermeneutička gesta – tumačenje kao haphellogija*, Zagreb, 2012.

Milićević, A., „Koncept duše kod Aristotela, Nietzschea i Schelera“, *Znakovi vremena*, god. XVII, br. 64, Sarajevo, 2014.

Nussbaum, M., *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Philipse, H., „Heidegger and Ethics“, *Inquiry*, 42, 1999.

Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Øveregnet, E., *Seeing the Self: Heidegger on Subjectivity*, Springer, Dordrecht, 1998.

Sherover, C.M., *Kant, Heidegger and Time*, Indiana University Press, Bloomington, 1971.

Shields, J.M., „Zange and Sorge: Two Models of 'Concern' in Comparative Philosophy of Religion“, u: *Polyphonic Thinking and the Divine*, Rodopi Press, 2014.

Životopis autorice i popis objavljenih radova

Anita Milićević rođena je 26.2.1987. u Mostaru. Osnovnu i srednju školu završila je u Ljubuškom. 2005. godine upisuje Filozofski fakultet u Zagrebu na kojem diplomira filozofiju i komparativnu književnost. Tijekom studija dobila je Dekanovu nagradu za izvrsnost u studiju filozofije. Glavna su joj područja interesa filozofska antropologija, hermeneutika, etika i fenomenologija.

- „Hermeneutička gesta – tumačenje kao haphellogija“, *Znakovi vremena*, Sarajevo, 2013., br. 59.
- „Položaj etike u Heideggerovoj filozofiji“, *Znakovi vremena*, Sarajevo, 2013., br. 61./62.
- „Koncept duše u Aristotela, Nietzschea i Schelera“, *Znakovi vremena*, Sarajevo, 2014., br. 64.

